

**KAEDAH PSIKOTERAPI BERASASKAN KONSEP
MAQAMAT: KAJIAN TERHADAP KITAB *QUT AL-
QULUB* ABU TALIB AL-MAKKI**

SHARIFAH BASIRAH BINTI SYED MUHSIN

**JABATAN AKIDAH DAN PEMIKIRAN ISLAM
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
2012**

**KAEDAH PSIKOTERAPI BERASASKAN KONSEP
MAQAMAT: KAJIAN TERHADAP KITAB *QUT AL-
QULUB* ABU TALIB AL-MAKKI**

SHARIFAH BASIRAH BINTI SYED MUHSIN

**DISERTASI INI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI
BAHAGIAN II IJAZAH SARJANA USULUDDIN
(SECARA BERKURSUS DAN DISERTASI)**

**JABATAN AKIDAH DAN PEMIKIRAN ISLAM
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
2012**

ABSTRAK

Kajian ini yang berlandaskan kaedah penyelidikan perpustakaan menggunakan analisis kualitatif deskriptif adalah bertujuan membina kaedah psikoterapi Islam berasaskan perbincangan *maqāmāt* seorang tokoh sufi terkenal, Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386H/966M) dalam karyanya yang terkenal, *Qūt al-Qulūb*. Secara khususnya, ia membincangkan latar belakang penulisan *Qūt al-Qulūb* dan idea-idea utamanya, dengan pemfokusan kepada *al-maqāmāt* dan kemudiannya merumuskan satu kaedah psikoterapi Islam. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian ini dibahagi kepada enam bab iaitu bab pendahuluan, bab pertama mengenai latar belakang tokoh tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī serta pengenalan kitab *Qūt al-Qulūb*, bab kedua membincangkan mengenai konsep *maqāmāt* dalam tasawuf dan hubungannya dengan psikoterapi Islam secara umum, bab ketiga kupasan mengenai sembilan *maqāmāt* Abū Ṭālib al-Makkī merujuk kepada kitab *Qūt al-Qulūb* serta beberapa amalan-amalan yang disarankan oleh beliau, bab keempat membincangkan tentang pembentukan kaedah psikoterapi Islam berpandukan kepada sembilan *maqāmāt* Abū Ṭālib al-Makkī dan berakhir dengan bab kesimpulan. Kajian ini mendapati bahawa pemikiran tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī yang menjurus kepada konsep *maqāmāt* yang dijalani oleh para sufi adalah suatu yang amat berharga untuk diketengahkan sebagai suatu kaedah terapi bagi rawatan jiwa. Kajian ini cuba menyusun dan membina suatu bentuk terapi yang boleh disarankan untuk kaedah rawatan bagi membersihkan jiwa dari penyakit-penyakit rohani. Sembilan *maqāmāt* dalam doktrin tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī kemudiannya disusun kepada empat peringkat iaitu pertama, Penerimaan dan penyerahan diri kepada Allah S.W.T.; kedua, Latihan dan didikan kejiwaan; ketiga, Pemantapan jiwa dan; keempat, Pengekalan serta meningkatkan pemulihan.

ABSTRACT

This based library research used method of descriptive qualitative analysis aims to develop Islamic psychotherapy methods based on *maqāmāt* discourse by Abū Ṭālib al-Makkī (died 386 B.C/966 A.D) in his work “*Qūt al-Qulūb*”. This research, particularly discusses on the background of *Qūt al-Qulūb* writing and its fundamental ideas, by focusing on *al-maqāmāt* and then formulate a method of Islamic psychotherapy. In order to achieve these objectives, the research is divided into six chapters, i.e. Introduction, followed by Chapter One that discusses on the background of the Sufi scholar, Abū Ṭālib al-Makkī as well as the introduction of *Qūt al-Qulūb*. Chapter Two highlights the concept of *maqāmāt* in Sufism and its connection with Islamic psychotherapy in general. Whereas, Chapter Three describes nine *maqāmāt* of Abū Ṭālib al-Makkī based on his *Qūt al-Qulūb* and some other practices suggested by him. Whilst, Chapter Four explains on how to conduct Islamic psychotherapy method based on his proposed nine *maqāmāt*. The discussion ends with a chapter on Conclusion. This study found that Abū Ṭālib al-Makkī mystical thought pondering on the concept of *maqāmāt* practiced by the Sufis is very valuable to be highlighted as a method of therapy for mental treatment. Thus, this study attempts to organize and develop a form of therapy that can be recommended for the treatment to cleanse the soul from spiritual diseases. Nine *maqāmāt* in the doctrine of Sufism by Abū Ṭālib al-Makkī have been arranged in four stages; that is: firstly, Acceptance and surrender to Allah S.W.T.; secondly, Spiritual training and education; thirdly, Spiritual strengthening, and 4: Maintaining and improving recovery.

PENGHARGAAN

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji hanya bagiNya Tuhan sekalian alam yang mencucuri rahmatNya tanpa batas sempadan. Selawat dan salam ke atas Nabi Muhammad s.a.w., ahli keluarga Baginda, para sahabat, tabi' dan tabi' dan tabi'in.

Di kesempatan ini pengkaji dengan penuh rasa sukacita ingin mengucapkan setinggi-tinggi terima kasih dan penghargaan kepada semua pihak yang terlibat dengan usaha penulisan disertasi ini. Terutamanya ucapan terima kasih dan penghargaan kepada Prof Madya Dr Che Zarrina Sa'ari selaku penyelia disertasi ini yang sangat tekun, gigih serta tidak jemu dalam memberi bantuan, kritikan, nasihat, bimbingan dan tunjuk ajar. Terlalu banyak ilmu yang telah dicurahkan dalam menyempurnakan disertasi ini. Segala pengorbanan dan kesabaran yang telah diberikan mendapat ganjaran di sisi Allah S.W.T. di dunia dan di akhirat kelak.

Sekalung penghargaan juga kepada pensyarah di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam iaitu Dr. Mohamad Kamil Hj Ab Majid, Prof Madya Dr Khadijah Mohd Khambali@Hambali, Prof Madya Dr Mohd Fauzi Hamat, Prof Madya Dr Wan Suhaimi Wan Abdullah, Prof Madya Dr Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Dr Faizuri Abd Latif, Dr Ahmad Zuhdi Ismail, Dr Mahmud Ahmad, Dr Azmil Zainal Abidin dan Dr Wan Adli Wan Ramli di atas segala tunjuk ajar dan bimbingan yang dihulurkan dengan penuh keikhlasan sepanjang pengkaji berada di medan perjuangan ilmu ini serta memberikan idea-idea yang bernas ke arah memantapkan disertasi ini. Segala ilmu yang kalian curahkan akan pengkaji jadikan sebagai lorong dan petunjuk untuk menuju masa depan dengan penuh keyakinan. Tidak lupa juga ucapan terima kasih kepada Prof Dr Joni Tamkin Borhan serta Prof Madya Dr Che Zarrina Sa'ari yang telah memberi peluang dan kepercayaan kepada pengkaji untuk menjadi pembantu penyelidik (RA) di samping mengajar penulis untuk lebih mengenali dunia penyelidikan.

Seterusnya pengkaji ukirkan jutaan terima kasih khusus kepada bonda dan ayahanda tersayang Sharifah Azizah bt Tuan Johari dan Syed Muhsin Syed Abd Rahman yang tidak pernah jemu dalam memberi dorongan dan sentiasa mendoakan kejayaan dan kebahagiaan pengkaji. Terima kasih di atas segala pengorbanan dan didikan serta kasih sayang yang telah dicurahkan selama ini sehingga pengkaji berjaya ke tahap ini. Kepada kekanda

Sharifah Fatimah Syed Omar, adinda Syed Mohd Naqib, Syed Ahmad Jawad, Sharifah Najihah, Sharifah Dahiyah, Sharifah Hakimah dan Sharifah Hamizah Syed Omar terima kasih juga di atas dorongan dan bantuan kalian.

Penghargaan dan ucapan terima kasih buat sahabat seperjuangan juga tidak dilupakan, terutama kepada saudara Mohd Manawi Mohd Akib yang telah banyak memberi sokongan, semangat dan membantu pengkaji dalam menerjemah serta memahami teks Arab, saudara Basri Husin, Dr. Mohd Anuar Mamat, Mohd Sobri Elias, Hazwan Jimale, Mohd Khairul Nizam Abd Aziz, Ustazah Norafifah Abd Hamid dan saudari Siti Sarah Hj Ahmad yang selalu bersama dalam berkongsi buah fikiran. Tidak lupa juga kepada Puan NoorHaslinda yang banyak membantu serta melancarkan urusan pengkaji dalam menyiapkan disertasi ini. Terima kasih di atas segala dorongan dan sokongan serta bantuan kalian. Semoga ukhwah ini berkekalan hingga ke akhirnya.

Akhir sekali pengkaji abadikan lafaz *Jazakumullah Khairan Kathira* kepada semua pihak yang terlibat tidak kira secara langsung mahupun tidak langsung dalam menjayakan disertasi ini. Semoga segala sumbangan yang diberikan ini diterima sebagai amal salih di sisi Allah S.W.T. dan bermanfaat kepada semua.

SHARIFAH BASIRAH BT SYED MUHSIN
364-C KAMPUNG SEBERANG BAROH,
LORONG MAKAM LAMA, CHABANG TIGA,
21000, KUALA TERENGGANU,
TERENGGANU DARUL IMAN.

SENARAI TRANSLITERASI

1. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	,	تأليف	Ta' līf
ب	B	بيروت	Beirūt
ت	T	تعليم	Ta' līm
ث	Th	ثورة	Thawrah
ج	J	جماعة	Jamā'ah
ح	H	حديث	Ḥadīth
خ	Kh	خلدون	Khaldūn
د	D	دار	Dār
ذ	Dh	ذیاد	Dhiyād
ر	R	رسالة	Risālah
ز	Z	زيارة	Ziyārah
س	S	سيرة	Sīrah
ش	Sh	شريف	Sharīf
ص	Ṣ	صف	Ṣaf
ض	Ḍ	ضابط	Ḍābit

ط	T	طارق	Tāriq
ظ	Z	ظلال	Zilāl
ع	‘	عهد	‘Ahd
غ	Gh	غاية	Ghāyah
ف	F	فكر	Fikr
ق	Q	قصور	Qusūr
ك	K	كتاب	Kuttāb
ل	L	لسان	Lisān
م	M	مسجد	Masjid
ن	N	نظرية	Nazariyyah
و	W	وصل	Wasala
ه	H	هدف	Hadaf
ي	Y	يمين	Yamīn

II. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
-----	A	قنت	Qanata
-----	I	شرب	Shariba
-----	U	جُمع	Jumī‘a

III. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
أ / إ	Ā	أحيأ	Bāb/Iḥyā'
ي	Ī	تجدید	Tajdīd
و	Ū	علوم	'Ulūm

IV. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	Aw	قول	Qawl
ي	Ay	غير	Ghayr
ي	iyy / ī	عربي	'Arabiyy atau 'arabī (di akhir kalimah)
و	uww / ū	عدو	'Aduww atau 'adū (di akhir kalimah)

EJAAN DAN TRANSLITERASI

Pengecualian daripada menggunakan panduan itu bagi kes-kes berikut:

- i. Bagi akhir perkataan asal yang ditulis dengan “ة” (Ta’ Marbutah) dieja mengikut sebutan “ه”.
- ii. Tanwin tidak dieja dengan mengikut sebutan tetapi mengikut tulisan.
Contoh: *Sur‘ah* (سرعة) dan *Sā‘ah* (ساعة).
- iii. Alif Lam diteransliterasikan sebagai al (sama ada bagi *Lam Shamsiyyah* atau *Qamariyyah*) yang dihubungkan dengan kata berikutnya dengan tanda sempang. “a” dalam al tidak menerima hukum huruf besar menurut pedoman umum ejaan Bahasa Malaysia. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama kata berikutnya.
- iv. Istilah sesuatu perkataan yang berasal dari perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Semua perkataan ‘Arab/ Inggeris (Bahasa Asing) hendaklah di*italic*kan kecuali nama khas.

Ejaan yang digunakan dalam disertasi ini juga adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Bahasa Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia 1998.

Transliterasi yang diguna pakai ialah berdasarkan rujukan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, Pedoman Transliterasi huruf Arab ke Huruf Rumi, 1998.

ISI KANDUNGAN

BAB PENDAHULUAN

1.0	PENDAHULUAN	1
1.1	LATAR BELAKANG KAJIAN	1
1.2	PERMASALAHAN DAN PERSOALAN KAJIAN	10
1.3	OBJEKTIF KAJIAN	10
1.4	KEPENTINGAN KAJIAN	11
1.5	SKOP DAN BATASAN KAJIAN	12
1.6	PENGERTIAN TAJUK	13
1.7	TINJAUAN KAJIAN LEPAS	17
1.8	METODOLOGI KAJIAN	20
1.9	PECAHAN BAB	26
1.10	PENUTUP	30

BAB SATU: LATAR BELAKANG ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ DALAM BIDANG ILMU TASAWUF

1.0	PENDAHULUAN	31
1.1	RIWAYAT HIDUP	31
1.1.1	Kelahiran dan Keturunan	31
1.2	LATAR BELAKANG PENDIDIKAN	
1.2.1	Guru-Guru al-Makkī	33
1.2.2	Kehidupan al-Makki di Basrah	35
	i) Pengenalan Aliran Salimiyyah	36
1.2.3	Kehidupan al-Makki di Bahgdad	39
	i) Latar belakang sufi di Bahgdad	40
1.3	KEPERIBADIAN AL-MAKKĪ	42
1.4	KEMATIAN AL-MAKKĪ	43
1.5	KEHIDUPAN TASAWUF AL-MAKKĪ	44
1.6	KARYA-KARYA YANG DIHASILKAN	46
1.7	PENGAKUAN ILMUAN TERHADAP SUMBANGAN AL-MAKKĪ	
1.7.1	Menurut Sumber Islam Antara Abad ke 10-17	49
1.7.2	Menurut Sarjana Mutakhir	52
1.8	PENGENALAN KITAB <i>QŪT AL-QULŪB</i>	
1.8.1	Pengenalan Awal Kitab <i>Qūt al-Qulūb</i>	55
1.8.2	Kritikan dan Pandangan Terhadap <i>Qūt al-Qulūb</i>	58
1.9	PENUTUP	60

BAB DUA: *MAQĀMĀT* DALAM TASAWUF DAN HUBUNGANNYA DENGAN PSIKOTERAPI ISLAM

2.0	PENDAHULUAN	61
2.1	DEFINISI <i>MAQĀMĀT</i> DAN <i>Aḥwāl</i>	62
2.1.1	<i>Maqāmāt</i> Dan <i>Aḥwāl</i> Menurut Bahasa	64
2.1.2	<i>Maqāmāt</i> Dan <i>Aḥwāl</i> Menurut Istilah	65
2.2	<i>MAQĀMĀT</i> DAN <i>Aḥwāl</i> MENURUT PERSPEKTIF SUFI	
2.2.1	<i>Maqāmāt</i>	66
2.2.2	<i>Aḥwāl</i>	71
2.3	CIRI-CIRI <i>Aḥwāl</i> DAN <i>MAQĀMĀT</i>	
2.3.1	Ciri-Ciri dan Perbezaan <i>Maqāmāt</i> dan <i>Aḥwāl</i>	75
2.4	TINGKATAN <i>MAQĀMĀT</i>	
2.4.1	Syarat Perpindahan <i>Maqām</i>	78
2.4.2	Bilangan, Tingkatan dan Susunan <i>Maqām</i>	79
2.5	HUBUNGAN <i>MAQĀM</i> DAN PSIKOTERAPI	
2.5.1	Pengenalan Psikoterapi	82
2.5.2	Psikoterapi Barat	84
	i) Teori Psikoanalisis	84
	ii) Teori Humanistik	90
2.5.3	Psikoterapi Islam	94
	i) Metodologi Tasawuf dalam Psikoterapi	99
2.6	KESIMPULAN	105

BAB TIGA: *MAQĀMĀT* MENURUT AL-MAKKĪ DALAM *QŪT AL-QULŪB*

3.0	PENDAHULUAN	106
3.1	PEMIKIRAN AL-MAKKĪ MENGENAI <i>MAQĀMĀT</i> DALAM <i>QŪT AL-QULŪB</i>	
3.1.1	Pemikiran al-Makkī dalam <i>Maqām Tāwbah</i>	106
	i) Pengertian	106
	ii) Syarat-Syarat <i>Tāwbah</i>	110
	iii) Dosa	114
	iv) Cara-Cara Bertāwbah	121
	v) Pembahagian <i>Tāwbah</i>	123
3.1.2	Pemikiran al-Makkī dalam <i>Maqām Ṣabr</i>	
	i) Definisi <i>Ṣabr</i>	125
	ii) Keutamaan <i>Ṣabr</i>	128
	iii) Jenis-Jenis <i>Ṣabr</i>	130
	iv) <i>Maqām Ṣabr</i>	133

3.1.3	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Shukr</i>	
	i) Definisi <i>Shukr</i>	136
	ii) Kedudukan orang yang bershukr	137
	iii) Faedah <i>Shukr</i>	140
	iv) <i>Maqām Shukr</i>	141
3.1.4	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Rajā’</i>	
	i) Definisi, Ciri-Ciri dan kedudukan <i>Rajā’</i>	144
	ii) <i>Rajā’</i> dan bersangka baik kepada Allah S.W.T.	149
	iii) <i>Maqām Rajā’</i>	151
	iv) Hubungan <i>Rajā’</i> dan <i>Khawf</i> serta keutamaannya	151
3.1.5	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Khawf</i>	
	i) Definisi <i>khawf</i> dan kedudukannya	153
	ii) Ciri-ciri <i>khawf</i>	155
	iii) <i>Maqām khawf</i>	157
3.1.6	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Zuhd</i>	
	i) Definisi <i>zuhd</i>	159
	ii) Hakikat <i>zuhd</i>	164
	iii) Perkara-perkara lain dalam <i>zuhd</i>	165
3.1.7	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Tawakkal</i>	
	i) Definisi <i>Tawakkal</i>	168
	ii) Bentuk-bentuk <i>Tawakkal</i>	170
	iii) Kedudukan <i>Tawakkal</i>	174
	iv) Sifat-sifat dan perkara yang mengurangkan <i>Tawakkal</i>	175
3.18	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Riḍā</i>	
	i) Definisi <i>Riḍā</i>	176
	ii) Kedudukan <i>Riḍā</i>	178
	iii) <i>Riḍā</i> dan hubungannya dengan zikir	181
	iv) Sifat-sifat dan bentuk <i>Riḍā</i>	181
	v) Beberapa kesalahan mengenai konsep <i>Riḍā</i>	184
	vi) Saranan al-Makki	186
3.1.9	Pemikiran al-Makki dalam <i>Maqām Maḥabbah</i>	
	i) Definisi <i>Maḥabbah</i>	187
	ii) Sifat-sifat ahli <i>Maḥabbah</i>	190
	iii) Ganjaran kepada ahli <i>Maḥabbah</i>	192
3.2	AMALAN-AMALAN YANG DIANJURKAN OLEH AL-MAKKI DALAM <i>QŪT AL-QULŪB</i>	
3.2.1	Solat Sunat	195
3.2.2	Zikir dan Doa	198
3.2.3	Ibadah-ibadah sunat lain	207
3.1	KESIMPULAN	209

BAB EMPAT: PEMBENTUKAN KAEDAH PSIKOTERPI ISLAM BERLANDASKAN *MAQĀMĀT* AL-MAKKĪ

4.0	PENDAHULUAN	212
4.1	PENYEBAB KERESAHAN HIDUP	
4.1.1	Matlamat hidup manusia	214
4.1.2	Penyakit rohani	217
4.2	<i>MAQĀMĀT</i> SEBAGAI ELEMEN TERAPI	
4.2.1	<i>Maqāmāt</i> yang dibincangkan oleh al-Makkī dan hubungannya Dengan psikoterapi Islam	240
4.2.1.1	Penekanan konsep <i>tazkiyah al-nafs</i>	240
4.2.1.2	Proses psikoterapi Islam berdasarkan <i>maqāmāt</i> Al-Makkī	
	i) Peringkat Pertama : Penerimaan Dan Penyerahan Diri Kepada Allah S.W.T.	243
	ii) Peringkat Kedua : Latihan dan Didikan Kejiwaan	251
	iii) Peringkat Ketiga : Pemantapan Jiwa	257
	vi) Peringkat Keempat : Pengekalan dan Meningkatkan Kepulihan	264
4.2.2	Sintesis Perbincangan <i>Maqāmāt</i> al-Makkī sebagai Psikoterapi Islam	270
	i) Penggantian sifat negatif kepada positif (<i>Opposite Therapy</i>)	271
	ii) Pendekatan teori dan praktikal	272
	iii) Pendekatan elemen motivasi	273
	a) Pembentukan matlamat	274
	b) Ganjaran	275
	c) Sentiasa optimis	276
4.3	KESIMPULAN	277

BAB LIMA: KESIMPULAN DAN CADANGAN

5.0	Pengenalan	278
5.1	Kesimpulan	278
5.2	Cadangan	285

BIBLIOGRAFI	288
LAMPIRAN 1: AMALAN ZIKIR KETIKA SOLAT SUNAT FAJAR	303

SENARAI KEPENDEKAN

bil.	bilangan
cet.	Cetakan
Dr	Doktor
<i>et al.</i>	et alibi- Bagi mengambil tempat nama penulis lain sekiranya buku berkenaan dihasilkan oleh lebih dari dua orang
hlm.	halaman
H.	hijrah
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> - bermaksud pada rujukan yang sama seperti sebelumnya
jil.	jilid
juz.	juzuk
m.	mati
no.	nombor
op.cit	<i>Opere Citato</i> - bermaksud merujuk kepada rujukan yang telah disebut dan diselangi oleh sumber lain
s.a.w.	Sallallahualaihiwasallam
S.W.T.	Subhanahuwataala
t.t	tanpa tahun
t.p.	tanpa penerbit
t.t.p	tanpa tempat penerbitan
terj.	terjemahan

Rajah 3.1	: Pegertian <i>Tāwbah</i> al-Makkī	109
Rajah 3.2	: Syarat-syarat <i>Tāwbah</i> Menurut al-Makkī	112
Rajah 3.3	: Pembahagian Definisi <i>Ṣabr</i> Dalam al-Qur'an Menurut al-Makkī	127
Rajah 4.1	: Peringkat Pertama: Penerimaan Dan Penyerahan Diri Kepada Allah S.W.T.	244
Rajah 4.2	: <i>Tāwbah</i>	248
Rajah 4.3	: Peringkat Kedua: Latihan Dan Dididkan Kejiwaan	252
Rajah 4.4	: Peringkat Ketiga: Pemantapan Jiwa	259
Rajah 4.5	: Peringkat Keempat: Pengekalan serta Meningkatkan Kepulihan	265
Rajah 4.6	: Kaedah Psikoterapi Islam Berdasarkan <i>Maqāmāt</i> al-Makkī	268
Jadual 3.1	: Amalan Zikir Ketika Solat Fajar	196
Jadual 3.2	: Amalan Zikir Selepas Solat Subuh	200
Jadual 3.3	: Bacaan Amalan Zikir Siang dan Malam	204
Jadual 3.4	: Doa Selepas Solat Subuh	205
Jadual 3.5	: Doa Sebelum dan Selepas Tidur	207

BAB PENDAHULUAN

1.0 PENDAHULUAN

Dalam bab pertama ini, pengkaji akan cuba mengupas dan menjelaskan dengan terperinci mengenai latar belakang masalah, permasalahan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop dan batasan kajian dan kajian lepas. Pengkaji juga akan menghuraikan metode yang digunakan dalam kajian ini seperti metode pengumpulan data dan analisis data. Ini penting bagi mendapatkan kesimpulan dan mencapai objektif kajian. Kemudian kajian ini diakhiri dengan kesimpulan kepada keseluruhan bab. Bab ini akan menjadi garis panduan kepada pengkaji dalam memperoleh hasil yang terbaik bermula dari pengumpulan data sehingga kepada menganalisis data.

1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN

Dalam kehidupan era kemodenan ini, manusia lebih mengejar atau mementingkan tuntutan material berbanding spiritual (kerohanian) dan mengarahkan gaya kehidupan manusia ke arah mementingkan kebendaan dan mengutamakan keseronokan serta kesenangan dalam kehidupan. Akibat tuntutan material yang hebat inilah menjadikan manusia kurang pengisian terhadap spiritual. Kesan yang diperolehi ialah kegelisahan, tidak tenang, kemurungan, tekanan hidup, tidak kurang juga berlakunya kezaliman, kesedihan, keruntuhan akhlak dan sebagainya¹.

¹ Che Zarrina Sa'ari, (2001), "Penyakit Gelisah (*Anxiety/ Al-Halū*) Dalam Masyarakat Islam dan Penyelesaiannya Menurut Psiko-Spiritual Islam", dalam *Jurnal Usuluddin*, bil 14, edisi Disember 2001, hlm. 1, lihat juga, Khairunnas Rajab (2006), "Islam dan Psikoterapi Moden" dalam *AFKAR*, bil. 7, edisi April 2006, hlm. 134.

Berdasarkan hal ini, modenisme dilihat gagal dalam membawa kehidupan manusia ke arah yang lebih baik dan memberi kebahagiaan dalam kehidupan manusia. Dalam bidang perubatan moden sekarang, penyakit manusia boleh dikesan dengan gejala-gejala biologi dengan menggunakan peralatan perubatan yang canggih dan berteknologi tinggi. Namun masih gagal untuk merawat atau menemui ubat kepada penyakit spiritual atau penyakit jiwa seperti *anxiety*², *skizofrenia*³, *fobia*⁴, *panik*⁵, dan *trauma*⁶. Dalam dunia umat Islam sekarang juga telah wujud pelbagai penyakit rohani⁷ yang boleh membawa kemunduran dan kemusnahan kepada perkembangan masyarakat khususnya kepada umat Islam. Oleh yang demikian, salah satu cara untuk mengisi atau menyuburkan kembali spiritual dan rohani manusia ialah dengan melalui jalan tasawuf⁸. Dengan menempuhi dunia tasawuf ini, seseorang dapat merasakan hidup di alam kecintaan kepada Pencipta dalam mengecapi kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

² *Anxiety*: Seseorang yang mempunyai perasaan bimbang atau gelisah pada sepanjang masa seperti merasa takut tanpa sebab yang logik, kerap letih, sukar membuat keputusan, merasakan sekeliling suasana yang menakutkan, dan lain-lain. Che Zarrina Sa'ari (2001), *op.cit.*, hlm. 5-6, lihat juga, Whittaker, James O. (1976), *Introduction to Psychology*, W. B Saunders Co., hlm. 530, Spielberger, Charles D. (1972), *Anxiety: Current Trends in Theory and Research*, New York: Academic Press Inc., hlm. 410; Mahmood Nazar Mohamed (2001), *Pengantar Psikologi: Satu Pengenalan Asas Kepada Jiwa dan Tingkah Laku Manusia*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, hlm. 408, Zakiah Darajat (1970), *Kesehatan Mental*, Jakarta: Gunung Agung, hlm. 56.

³ Skizofrenia: Gangguan jiwa yang keterlaluan seperti gangguan fikiran, penarikan diri dari masyarakat, masalah komunikasi, dan berkelakuan abnormal. Mahmood Nazar Mohamed (2001), *op.cit.*, hlm. 397, lihat juga, Azizi Yahya & Tan Soo Yin (2007), *Kesehatan Mental*, Skudai, Johor: Universiti Teknologi Malaysia, hlm.188-190.

⁴ Fobia: Seseorang yang bertingkah-laku takut akan sesuatu dengan kadar yang melampau. Ketakutan itu tidak berasas dan tanpa rasional. Individu tersebut sentiasa menjauhi objek atau perkara yang ditakutinya dengan sedaya upaya. Mahmood Nazar Mohamed (2001), *op.cit.*, hlm. 407.

⁵ Panik: Kecelaruan ini memperihalkan tingkah laku panik yang berlaku berulang kali. Ia diiringi oleh perasaan takut dengan mendadak dan perasaan bimbang tentang sesuatu yang buruk akan berlaku. *Ibid.*, hlm. 408.

⁶ Trauma: Trauma berlaku selepas individu mengalami sesuatu yang dikenali sebagai "Kejutan Psikologi". Peristiwa-peristiwa seperti pembunuhan, dirogol, dirompak dan lain-lain yang mengejutkan serta menakutkan akan menyebabkan individu itu menarik diri daripada interaksi sosial. *Ibid.*

⁷ Penyakit rohani seperti hasad dengki, sombong, *riya'*, fitnah, zalim, kejam, mengumpat, marah, munafik, cintakan dunia dan lain-lain. Pengkaji akan membincangkan hal ini secara umum dalam bab empat.

⁸ Che Zarrina Sa'ari (2001), *op.cit.*, hlm. 1, lihat juga, Wilcox, Lynn (2003), *Sufism and Psychology*, (terj. IG Harimurti Bagoesoka), Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, hlm. 11.

Tasawuf adalah salah satu daripada disiplin keilmuan Islam yang semakin hari semakin mendapat tempat di mata umat Islam sekarang. Ilmu ini merupakan ilmu yang menghuraikan tentang hakikat spiritual (kerohanian) manusia di sisi Tuhannya. Ini kerana, ketinggian martabat seseorang diukur dari aspek batinnya. Seperti firman Allah S.W.T :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Maksudnya: “Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah S.W.T. ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah S.W.T. Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam PengetahuanNya (akan keadaan dan amalan kamu)”

(Surah al-Hujurāt: 49: 13)

Dalam ayat tersebut menyatakan perkataan taqwa dinisbahkan kepada ketinggian martabat kerohanian seseorang insan di sisi Tuhannya⁹. Pendekatan tasawuf juga merupakan satu pendekatan yang praktis atau amalan yang berterusan lagi serius yang boleh menjamin keberkesanan dalam pembentukan personaliti seseorang. Kemudian pendekatan tasawuf menekankan aspek pembersihan diri (*tazkiyah al-nafs*) untuk mengikis sifat-sifat buruk dan menggantikan dengan sifat-sifat baik seperti *al-ikhlas*, *al-sidq*, *al-zuhd*, *al-khawf*, *al-sabr*, *al-tawbah* dan sifat terpuji yang lain. Proses pembersihan ini pula dilakukan dalam lingkungan tasawuf, pada tahap digelar sebagai ihsan, iaitu satu *kayfiyah* keyakinan dan

⁹Lihat Ibn Kathīr (t.t), *Tafsīr Ibn Kathīr*, jil. 4, (t.t.t): Maktabah al-Zahrāh, hlm. 218. Othman Napiah (2001), *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Skudai, Johor Darul Ta’zim: Universiti Teknologi Malaysia, hlm. v.

penghadiran rasa kesedaran bahawa seseorang manusia sentiasa melihat Allah S.W.T. ataupun sekurang-kurangnya dia merasakan Allah S.W.T. sentiasa melihat apa yang telah dilakukannya¹⁰.

Sementara ramai ulama' muktabar antaranya Abū Wafā' al-Ghanīmī mendefinisikan tasawuf secara umum sebagai satu falsafah kehidupan dan cara yang tertentu dalam tindak tanduk perjalanan hidup manusia untuk sampai kepada kesempurnaan akhlak, mengetahui dan mengenal hakikat ketuhanan serta untuk mencapai kebahagiaan rohani (spiritual)¹¹. Manakala Abū Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī al-Nadwī pula berpendapat bahawa tasawuf ialah suatu intipati Islam dan juga merupakan kesempurnaan iman. Sesungguhnya tidak mungkin seseorang itu menerima atau merasa keberkatan Islam serta menikmati keasliannya di dunia dan di akhirat pada individu, masyarakat, umat dan negara tanpa menghayati bidang ilmu tasawuf untuk mengikhlaskan diri, mengubati hati, untuk ketenangan, membersihkan jiwa serta menghiasi diri dengan sifat *iḥsān* dan *maḥmūdah*¹². Oleh yang demikian, dapatlah dilihat bahawa tasawuf merupakan salah satu kaedah atau penyelesaian yang terbaik dalam membangunkan unsur spiritual dalam diri seseorang khususnya umat Islam seperti yang telah dibuktikan oleh sejarah tamadun Islam.

¹⁰ 'Alī, Abū al-Ḥasan (1969), *Rabbāniyyah Lā Raḥbāniyyah*, Beirut: Dār al-Fath, hlm:12; Lihat juga artikel, Zakaria Stapa (1996), "Pendekatan Tasawuf: Satu Alternatif ke Arah Memperkasakan Nilai-Nilai Akhlak Islam Dalam menghadapi Cabaran Globalisasi", *Essays on Muslim Theology and Philosophy, Proceeding of the International Seminar on Islamic Theology and Philosophy*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, hlm. 157.

¹¹ al-Ghanīmī, Abū Wafā' (1976), *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah li Ṭibā'ah, hlm. 25-26; Muḥammad al-Jurayrī ditanya tentang tasawuf, beliau menjelaskan tasawuf ialah memasuki setiap akhlak mulia dan keluar dari akhlak yang jahat sehingga tujuan tasawuf adalah hanya untuk perbaikan moral, lihat al-Qushayrī, Abū al-Qāsim (465H/1073M), *Risālah al-Qushayriyyah*, Mesir: Dār al-Khayr, hlm. 280.

¹² al-Nadwī, Abū Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī (1969), *Rabbāniyyah li Irhibāniyyah*, Beirut: Dār al-Fath, hlm. 14.

Apabila dihayati dengan lebih terperinci sejarah perjalanan ilmu tasawuf, ilmu keroohanian atau ilmu spiritual ini telah lahir pada zaman Nabi Muhammad s.a.w.¹³ lagi tetapi masih belum dikenali sebagai satu disiplin ilmu yang terpisah sendiri sebagaimana ilmu-ilmu yang lain seperti ilmu fiqh, tauhid dan sebagainya¹⁴. Ia mengalami perubahan dan perkembangan secara transformatif. Ini dapat dibuktikan daripada fakta-fakta sejarah yang menunjukkan cara hidup keroohanian telah dipraktikkan oleh Baginda sendiri dan para sahabat Baginda¹⁵ seperti hidup dalam kesederhanaan, berakhlak mulia dan tekun dalam beribadah. Sebagaimana yang diketahui, Baginda Rasulullah s.a.w. telah menjalankan tanggungjawab sebagai seorang khalifah dan pemimpin pada waktu siang dan pada waktu malamnya pula Baginda bertindak sebagai ‘*ābid*’ yang tekun serta ikhlas dalam melaksanakan ibadah kepada Allah S.W.T. sehingga bengkok kakinya¹⁶.

Selain itu juga, sikap dan amalan Rasulullah s.a.w. seperti sentiasa berzikir kepada Allah S.W.T.¹⁷, *zuhd*¹⁸, *khalwah*, *tafakkur*¹⁹, *murāqabah*²⁰, sentiasa bertāwbah²¹ dan

¹³ Nabi Muhammad s.a.w. adalah seorang sufi di sepanjang kehidupannya sebagai utusan Allah S.W.T. Lihat al-Ghazālī (1955), *Kitāb-i Kimiyā-yi Sa’adat*, (ed.), Aḥmad Arām, Tehran, hlm. 280, Lihat juga Corbin, Henry (1993), *History of Islamic Philosophy*, Sherrard, Liadain dan Sherrard, Philip (terj), London: Kegan Paul International, hlm. 187-188; Che Zarrina Sa’ari (1999), “An Analytical Study of Rise and Development of Sufism: From Islamic Asceticism to Islamic Mysticism”, *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, Disember, hlm. 23.

¹⁴ Che Zarrina Sa’ari (1999), *op.cit.*, hlm: 22; Haji Zainul Arifin bin Abas (1974), *Ilmu Tasawuf*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press, cet. 2, hlm. 150.

¹⁵ Kehidupan keroohanian Nabi Muhammad s.a.w. jelas dilihat apabila Baginda menerima wahyu Ilahi di Gua Hira’. Baginda bertahannuth (mengasingkan diri), ta’ammul (merenung), dan beribadah dengan khusyuk. Di situ beliau telah membersihkan diri dan jiwa Baginda serta bersedia memikul bebanan sebagai Rasul. Lihat Haykal, Muhammad Husayn (1969), *Hāyat Muḥammad*, Kaherah: Maṭba’ah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, cet. 13, hlm. 131.

¹⁶ Che Zarrina Sa’ari (2004), “Tasawuf: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Kini”, dalam Wan Suhaimi Wan Abdullah & Che Zarrina Sa’ari (ed.), *Tasawuf dan Ummah*. Universiti Malaya: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, hlm. 2.

¹⁷ Zikir: Perkataan zikir ini berasal dari perkataan Arab yang bererti “sebut” dan “ingat” kepada Allah S.W.T. Ringkasnya, zikir ialah mengingati kepada Allah S.W.T. untuk kesejahteraan, kebahagiaan dalam kehidupan, lihat Firhad, Yūsuf Shukrī (2000), *Mu’jam al-Ṭullāb*, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 578.

¹⁸ *Zuhd*: Bermaksud dari segi bahasa ialah meninggalkan kecenderungan terhadap sesuatu. Dari segi istilah pula sebagai tidak menyukai dunia dan menolaknya. Al-Ghazālī dan al-Palembani menyatakan zuhud sebagai meninggalkan sesuatu yang disayangi dan berpaling darinya kepada sesuatu yang lain, sesuatu yang lebih baik daripadanya. al-Ḥalabī, Qāsim (t.t), *al-Sayr wa al-Suluk Ilā Mālik al-Muluk*, Jakarta: Naskah Perpustakaan

sebagainya yang menjadi asas kepada para ahli sufi dalam membentuk disiplin tasawuf mereka²².

Amalan-amalan yang dipraktikkan oleh Baginda tersebut merupakan salah satu dari konsep atau doktrin penting yang terdapat dalam ilmu kerohanian yang dilalui oleh para sufi dalam perjalanan kerohanian mereka iaitu *al-maqāmāt*. Konsep atau doktrin ini

Nasional Musium Pusat, No.CCCTX, hlm. 88, al-Manūfī, Maḥmūd Abū al-Fayḍ (1967), *Jamrah al-Awliyā*, 'Ālam Ahl al-Taṣawwuf, jil. 1, Kaherah: Mu'assasah al-Ḥalabī, hlm. 304, Mastū, Maḥīy al-Dīn (1977), *Matan al-Arba'īn al-Nawawīyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, hlm. 73, Othman Napiah (2001), *Ahwal dan Maqamat dalam Ilmu Tasawuf*, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, Johor, hlm. 33, lihat juga dalam al-Palembani, 'Abd al-Samad (2006), *Siyar al-Sālikīn*, jil. iv, Singapura: Pustaka Nasional, hlm. 88, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (2001), *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'īn*, jil. 2, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, hlm. 9; Lihat juga terjemahan oleh Ariffin Ladari (2008), *Madarij As-Salikin*, jil. 1, Selangor: Berlian Publication Selngor, hlm. 651.

¹⁹ Tafakkur: Tafakur juga didefinisikan sebagai berfikir atau merenungkan keindahan perbuatan Allah S.W.T., rahsia-rahsia kejadian dan segala yang terkandung di dalam alam ini, manfaat, nikmat dan rahsia yang mengarah kepada sesuatu tujuan yang benar dan berguna sebagai bukti kekuasaan dan keagungan Allah S.W.T. Melalui tafakur juga dapat membentuk segala kegiatan kognitif seseorang mukmin dengan sentiasa berzikir, bertafakur dan memahami hikmah-hikmah yang terkandung dalam keajaiban segala ciptaanNya. Tafakur dapat membentuk dan merupakan faktor kepada mantapnya iman seseorang mukmin. Rujuk Badrī, Mālik (1992), *al-Tafakkur min al-Mushāhadah ilā al-Shuhūd, Dirāsah Nafsiyyah al-Islāmiyyah*, al-Mansura: Dār al-Wafā', cet. 2, hlm. 39; lihat *Ensiklopedia Islam* (1999), jil. 5, Jakarta: Pt Ichtiar Baru Van Hoeve, hlm. 28.

²⁰ *Murāqabah*: *Murāqabah* ialah penumpuan seseorang kepada Allah S.W.T. dengan sepenuhnya dan merupakan manifestasi tentang keyakinan hamba Allah S.W.T. bahawa Allah S.W.T. sentiasa melihat dirinya dalam semua keadaan. Selain itu, al-Jurjānī mendefinisikan *murāqabah* sebagai seorang hamba yang tekun dan meneliti terhadap Tuhannya dalam semua keadaan, lihat Che Zarrina Sa'ari (1993), "Tareqat Ahmadiyah: Suatu Kajian di Negeri Kelantan Darul Naim", Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, hlm. 267; Ibn Qudāmah (1988), *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāsidīn*, (t.tp): Dār al-Turāth, hlm. 327; al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *al-Luma'*, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, hlm. 58.

²¹ *Tāwbah*: Ia bermaksud mendekatkan diri seseorang dengan Allah S.W.T di samping dapat menguatkan ketaqwaan serta keimanannya kepada Allah S.W.T. Jika seseorang memohon ampun dari Allah S.W.T. dan menyesali segala perbuatan dosa-dosanya, maka ia akan mendapat keredhaan, ketenangan hati serta bertambah keimanannya kepada Allah S.W.T. *Tāwbah* mempunyai tiga *maqām* atau darjat, *maqām* yang pertama dikenali sebagai *maqām al-Tāwbah* yang khusus untuk mereka yang beriman dan melakukan dosa-dosa besar, *maqām* yang kedua ialah *al-Inābah* yang merujuk kepada seseorang yang bertaraf *awliyā'* (para wali), manakala *maqām* yang ketiga ialah *al-awwāb* pula khusus bagi mereka yang bertaraf *anbiyā'* (para nabi). Rujuk al-Hujwīrī, 'Alī bin 'Uṭhmān (1980), *Kashf al-Mahjūb*, (eds) Is'ad 'Abd al-Hādī Qindil, Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, hlm. 227; Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 228, al-Qaradāwī, Yūsūf 'Abdullah (2006), *Tāwbah Ilallāh*, Kaherah: Maktabah Wahbah, cet. 4, hlm. 13, Sapora Sipon & Ruhaya Hussin (2008), *Teori Kaunseling dan Psikoterapi*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, hlm. 227.

²² Che Zarrina Sa'ari (2004), *op.cit.*, hlm. 3. Tatacara dan disiplin kehidupan Rasulullah s.a.w. kemudiannya telah diikuti dan dicontohi oleh para sahabat dan tabi'in yang akhirnya telah mengembangkan cara hidup zuhud. Malah kebanyakan tokoh-tokoh awal juga dikenali sebagai para *zuhhād* seperti yang dikemukakan oleh Ibn Khaldūn " *The sufis come to represent asceticism, retirement from the world and devotion to divine worship. then they developed a particular kind of perception which about through ecstatic experience*". Lihat Ibn Khaldūn (1958), *The Muqaddimah, An Introduction to History*, London: Routledge & Kegan Paul, hlm. 76.

mempunyai nilai-nilai spiritual yang tinggi yang dapat membina dan membangunkan psikologi serta peribadi umat Islam.

Secara umumnya, *maqāmāt* boleh dikatakan sebagai perhentian-perhentian spiritual yang dilalui oleh ahli tasawuf dalam perjalanan kerohanian mereka dalam menggapai keredhaan Allah S.W.T. Ia merupakan hasil (*al-mukāṣib*) yang diperolehi melalui kegigihan, kesungguhan dalam bermujahadah kepada Allah S.W.T.²³ Ia juga merupakan peringkat-peringkat yang dilalui oleh para sufi dalam usaha mereka bermujahadah dan membersihkan diri dari segala sifat keji seterusnya berpindah ke suatu peringkat yang lebih baik di mana mereka menyucikan jiwa dan memperbaiki akhlak dan akhirnya mencapai hakikat atau *maʿrifah* dari Allah S.W.T. Menurut al-Taftazānī, semua peringkat tersebut menjadi pokok kepada ajaran tasawuf dan ianya perlu berlandaskan kepada al-Qurʾan dan al-Sunnah²⁴. Kebersihan jiwa juga akan membawa kepada kondisi batiniah yang bebas daripada unsur-unsur negatif dalam tingkah laku. Tahap ukuran yang bebas dari unsur-unsur negatif ini boleh dilihat apabila seseorang itu melakukan perbuatan yang disukai dan dicintai oleh orang sekeliling serta diredhai oleh Allah S.W.T.²⁵. Oleh yang demikian, seseorang sufi yang menjalani proses *al-maqāmāt* ini akan merasa dekat dengan Tuhan, di samping hatinya akan sentiasa tenang, tenteram dan damai.

²³ Armstrong, Amantullah (1995), *Sufi Terminology (al-Qāmus al-Sufī) The Mytical Language of Islam*, Kuala Lumpur: A. S Noordeen, hlm. 140.

²⁴ al-Taftazānī, Abū al-Wafāʾ al-Ghanīmī, (1979), *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Thaqāfat lī al-Ṭibāʿat wa al-Nashr, hlm. 39-42.

²⁵ Ibn Miskawayh (1961), *Taḥdhīb al-Akhlāq*, Beirut: Maktabah al-Ḥayāt, hlm. 114.

Persoalan ini telah banyak dibincangkan dalam kalangan tokoh-tokoh sufi yang terkenal, seperti Ḥasan al-Baṣrī (m. 21H/ 110M)²⁶, Ibrāhīm b. Adham (m. 160H/ 777M)²⁷, Shaqīq al-Balkhī (m. 192H/ 810M)²⁸, Dhū al-Nūn (m. 246H/ 861M)²⁹, Yaḥyā ibn Mu‘ādh (m. 258H/ 871M), Ruzbihan Baqlī, ‘Abd Allāh al-Anṣārī (m. 481H/ 1089M), al-Kalābādhi (m. 380H/ 1000M), al-Sarrāj al-Ṭūsī (m. 378H/ 988M), al-Qushayrī (m. 465H, 107M), Abū Sa‘īd ibn ‘Abd al-Khayr (m. 440H/1049M) dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505H/ 1111M)³⁰.

Selain itu, terdapat juga dalam kalangan kaum sufi ini telah menginterpretasikan perbincangan *maqāmāt* ini dengan lebih mendalam dan terperinci berbanding dengan

²⁶ Ḥasan al-Baṣrī mempunyai hubungan erat dengan para sahabat dan tabi‘in. Ḥasan cenderung kepada alam akhirat, taqwa, zuhud dan sentiasa takutkan Allah S.W.T. Beliau menyatakan bahawa taqwa adalah asas utama kepada agama yang benar dan membahagikan taqwa kepada tiga bahagian iaitu pertamanya ialah seorang manusia perlulah bercakap benar sekalipun dalam keadaan marah. Kedua, manusia perlu mengawal nafsu syahwatnya dan menjauhi perkara yang dilarang oleh Allah S.W.T. dan yang ketiga ialah seseorang manusia itu perlu mempunyai keinginan keredhaan dari Allah S.W.T. Beliau menyatakan lagi sifat menurut kehendak nafsu dunia dan tamak haloba itu yang dapat merosakkan ketaqwaan seseorang. Sila rujuk, M.M Sharif (1994), *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, (terj), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, hlm: 334, ‘Attar, Farid al-Dīn (1941), *Tadhkirat al-Auliya*, Lucknow: Nami Press, hlm. 19.

²⁷ Ibrāhīm b. Adham digelar sebagai kunci ajaran sufi oleh al-Junayd al-Baghdādī. Beliau juga hidup secara zuhud dengan membujang dan hidup dalam kemiskinan. Beliau menyatakan seorang wali yang tulin tidak menginginkan apa-apa kehendak dunia atau akhirat tetapi dengan menghambakan dirinya kepada Allah S.W.T. semata-mata. Beliau menganjurkan hidup membujang dan kemiskinan. Beliau mengumpamakan perkahwinan itu seperti berada di dalam sebuah perahu, apabila mendapat zuriat, perahu itu akan karam dan kezahidannya lenyap. M.M Sharif (1994), *op.cit.*, hlm. 336, ‘Attar, Farid al-Dīn (1941), *op.cit.*, hlm. 62-63.

²⁸ Shaqīq al-Balkhī murid kepada Ibrāhīm bin Adham. Beliau mendalami ajaran sufi yang sangat unik iaitu ketika beliau pergi ke Turkestan dan telah melawat sebuah kuil tempat berhala. Di kuil tersebut terdapat ramai pemuja-pemuja berhala. Kemudian beliau menyatakan kepada pemuja berhala tersebut bahawa berhala itu tidak mampu memberikan mereka apa-apa dan tidak berkuasa. Lantas pemuja berhala itu membalas kepada Shaqīq dengan menyatakan jika al-Khāliq yang diimani oleh Shaqīq itu maha Berkuasa dan maha Mengetahui, kenapakah perlu berhijrah ke tempat lain untuk mencari rezeki sedangkan al-Khāliq itu mampu memberikan rezeki di pekan Shaqīq sendiri. Daripada peristiwa tersebut, beliau terus meninggalkan keperluan duniawi dan balik ke Khurasan menjadi seorang zahid. M.M Sharif (1994), *op.cit.*, hlm. 336.

²⁹ Dhū al-Nūn merupakan ahli kerohanian yang terkenal dengan pengamalan zuhud yang berlebihan. Beliau merupakan orang yang pertama menceritakan mengenai pengalaman batiniahnya secara terang-terangan. Menurut beliau terdapat dua jalan untuk golongan ahli kerohanian, pertamanya dengan mengelakkan daripada berbuat dosa, meninggalkan perkara keduniaan dan mengawal hawa nafsu. Manakala jalan kedua pula, lebih tinggi darjatnya ialah dengan melupakan segala-galanya yang lain kecuali Allah S.W.T. serta mengosongkan hati dari apa jua. *Ibid.*, hlm. 340, Rujuk juga ‘Attar, Farid al-Dīn (1941), *op.cit.*, hlm. 79.

³⁰ Abuddin Nata (2000), *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, hlm. 193-194.

perbahasan yang dilontarkan oleh tafsiran ahli falsafah atau *mufasssir*³¹. Antara para sufi tersebut antaranya ialah Abū ‘Abd Allāh al-Ḥārith ibn al-Asad al-Muḥāsibī dalam *al-Waṣāyā*, Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī dalam *al-Luma’*, al-Qushayrī dalam *al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, ‘Abd Allāh al-Anṣārī dalam karya *Manāzil al-Sā’irīn*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam pelbagai karya tasawufnya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (m. 751H/ 1350M) dalam *Madārij al-Sālikīn* dan begitu juga dengan perbincangan yang dibawa oleh Muḥammad bin ‘Alī bin ‘Aṭīyyah al-Ḥārith al-Makki (m. 386H/ 996M) dalam kitab tasawufnya iaitu *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalah al-Maḥbūb wa Waṣf Tariq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*. Perbincangan mengenai *maqāmāt* yang dilontarkan oleh beliau mempunyai metode yang tersendiri dan berbeza³² dalam meletakkan tingkatan yang mesti diikuti oleh seorang sufi berdasarkan pengalaman kerohanian mereka. Apabila merujuk kepada hasil karya al-Makki iaitu *Qūt al-Qulūb*, pengkaji mendapati masih belum ada mana-mana pengkaji yang membincangkan mengenai *maqāmāt* sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Qūt al-Qulūb*nya ini. Pengkaji merasakan kajian berbentuk ilmiah perlu dilakukan secara mendalam dan terperinci mengenai *maqāmāt* al-Makki kerana ia dapat memberi kesan yang positif kepada individu, masyarakat dan agama untuk mengenali pemikiran beliau, sekaligus dapat memanfaatkan konsep yang dikemukakannya ini dalam pembentukan spiritual masyarakat.

³¹ A. Hidayat (1995), *Tafsir Sufi, dalam Ahmad Tafsir*, ed., Tasawuf Jalan Menuju Tuhan, Indonesia: Latifah Press, hlm. 5.

³² Al-Makki telah melihat konsep *maqāmāt* sebanyak sembilan *maqām* iaitu *Tāwbah*, *Ṣabr*, *Shukr*, *Rajā’*, *Khawf*, *Zuhd*, *Tawakkal*, *Riḍā* dan *Maḥabbah*. Manakala para sufi yang lain seperti Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī telah membahagikan konsep *maqāmāt* kepada tujuh iaitu *Tāwbah*, *Warā’*, *Zuhd*, *Faqir*, *Ṣabr*, *Tawakkal*, dan *Riḍā*. al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *op.cit.*, hlm. 47-55; Beliau telah mengkategorikan *Khawf*, *Rajā’* dan *Maḥabbah* di dalam konsep *aḥwāl*. *Ibid.*, hlm. 61, 63 dan 65. Ibn Qayyim juga mempunyai idea tersendiri mengenai tingkatan *maqāmāt* ini. Beliau menyatakan *maqāmāt* terbahagi kepada tiga iaitu *yaqzah*, *tafkir* dan *mushāhadah*; Lihat Abdul Muhaya (1993), “*Maqāmāt* (Stations) and *Aḥwāl* (States) According to al-Qushayrī and al-Hujwiri: A Comparative Study”, (Tesis PhD, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal) hlm. 31.

Oleh yang demikian, kajian ini diusahakan untuk melihat pemikiran tasawuf Abū Ṭālib al-Makki dalam membincangkan mengenai doktrin tasawuf iaitu *maqāmāt* dalam kitab *Qūt al-Qulūb*. Pengkaji juga akan menganalisa pemikiran beliau tentang *maqāmāt* ini yang dilihat sebagai salah satu daripada elemen-elemen terapi yang mempunyai nilai-nilai spiritual yang tinggi dalam membentuk psikologi serta keperibadian mukmin yang utuh dan sempurna.

1.2 PERMASALAHAN DAN PERSOALAN KAJIAN

Pengkaji telah merumuskan beberapa masalah dan soalan yang akan dijadikan asas yang terdapat dalam kajian ini:

1. Apakah latar belakang penulisan *Qūt al-Qulūb* dan idea utama yang dibincangkan oleh Abū Ṭālib al-Makki?
2. Bagaimanakah bentuk pemikiran al-Makki mengenai *maqāmāt* dalam kitab *Qūt al-Qulūb*?
3. Apakah bentuk kaedah psikoterapi Islam yang boleh diketengahkan berdasarkan pemikiran al-Makki dalam *Qūt al-Qulūb* mengenai *al-maqāmāt*?

1.3 OBJEKTIF KAJIAN

Kajian yang cuba diketengahkan oleh pengkaji ini adalah bertujuan untuk mencari beberapa penemuan baru dan rumusan pemikiran Abū Ṭālib al-Makkī serta sumbangannya terhadap tasawuf khususnya berdasarkan kepada *maqāmāt*. Pengkaji telah menggariskan beberapa objektif berikut:

1. Mengenal pasti latar belakang penulisan *Qūt al-Qulūb* dan idea-idea utama yang diperbincangkan oleh Abū Ṭālib al-Makkī di dalamnya.
2. Mengkaji dan mengemukakan pemikiran Abū Ṭālib al-Makkī terhadap doktrin tasawuf iaitu *al-maqāmāt* dalam *Qūt al-Qulūb*.
3. Merumuskan satu kaedah psikoterapi Islam yang boleh dikeluarkan berdasarkan pemikiran tasawuf mengenai *maqāmāt* yang dikemukakan oleh Abū Ṭālib al-Makkī dalam *Qūt al-Qulūb*.

1.4 KEPENTINGAN KAJIAN

Dalam menjalankan kajian ini, pengkaji turut mengambil kira kepentingan kajian. Berikut dinyatakan beberapa kepentingan yang diperolehi dari kajian ini:

1. Kajian ini menumpukan pemikiran al-Makki terutama dalam bidang tasawuf khususnya mengenai *maqāmāt* yang boleh memberi input dan maklumat yang bermanfaat dalam memahami ilmu kerohanian yang sebenar berlandaskan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, serta dapat menyelesaikan permasalahan masyarakat yang memberi tanggapan negatif yang dilontarkan terhadap tasawuf³³. Bagi pengkaji, kajian ini juga adalah amat penting terutamanya dalam usaha Abū Ṭālib al-Makki memberikan garis panduan yang terbaik dan pengaplikasiannya kepada masyarakat untuk memahami dan mendalami ilmu tasawuf berlandaskan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Di samping dapat memberi kefahaman kepada masyarakat tentang bagaimana *maqāmāt* ini berperanan dalam perjalanan sufi secara terperinci dan bagaimana ia boleh berperanan dalam kehidupan masyarakat Islam³⁴.

2. Kajian ini penting dalam melihat elemen-elemen terapi yang terdapat dalam *maqāmāt* yang dihuraikan oleh Abū Ṭālib al-Makki dalam kitab *Qūt al-Qulūb*. Ini kerana setiap aspek yang dihuraikan oleh beliau mempunyai aspek-aspek yang berkaitan dengan spiritual manusia dalam mencari ketenangan dan kedamaian di dunia dan akhirat seperti aspek-aspek penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) yang boleh dipraktikkan melalui *maqāmāt*. Dengan penyucian jiwa ini akan membentuk rohaniah dan jasmaniah seseorang itu ke arah ketenangan dan kedamaian.

3. Kajian ini juga dilihat mampu mendedahkan dan menonjolkan kehebatan dan ketokohan Abū Ṭālib al-Makki bukan sahaja sebagai tokoh gerakan ulung dalam pelbagai bidang

³³ Tanggapan negatif yang dimaksudkan antaranya ialah tafsiran yang dibuat berkaitan dengan fahaman yang terlalu terikat dengan pandangan tokoh sufi yang sukar difahami oleh masyarakat. Oleh yang demikian tafsiran tersebut dianggap terlalu tinggi dan menimbulkan banyak salah faham berlaku. Sila rujuk artikel, Wan Suhaimi Wan Abdullah (1996), "Konsep *Maqāmāt* dan *Aḥwāl* Sufi: Suatu Penilaian" *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, Disember 1999, Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya, hlm. 51.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 52.

lapangan ilmu terutamanya dalam bidang hadith dan tafsir, bahkan juga mampu menjadi tokoh spiritual dan tasawuf kepada masyarakat.

4. Kajian ini juga akan cuba untuk menyediakan suatu kaedah psikoterapi yang berasaskan *maqāmāt* Abū Ṭālib al-Makkī yang dijangka boleh digunakan dalam program motivasi dan terapi oleh pihak tertentu ataupun khusus kepada seseorang individu.

1.5 SKOP DAN BATASAN KAJIAN

Pemfokusan pengkaji dalam kajian ilmiah ini adalah berkisar kepada pemikiran tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī khususnya mengenai *maqāmāt* yang dibincangkan dalam kitab karangan beliau iaitu *Qūt al-Qulūb*. Kemudian pengkaji akan mengupas dan menggabungkan elemen-elemen *maqāmāt* yang dibincangkan dalam kitab *Qūt al-Qulūb* untuk membentuk satu kaedah terapi yang boleh dicadangkan untuk kegunaan umat Islam dalam memperoleh kesejahteraan rohani.

Walaupun bagaimanapun, pengkaji hanya akan menumpukan kepada perbincangan *maqāmāt* yang dibahaskan oleh Abū Ṭālib al-Makkī sahaja dalam melihat hubungan *maqāmāt* dengan psikoterapi Islam. Pemilihan tokoh Abū Ṭālib al-Makkī perlu diketengahkan dari sudut idea spiritual yang telah dilontarkan di dalam *Qūt al-Qulūb*. Idea tersebut bukan hanya dilihat sekadar teori semata-mata, malah ia turut mempunyai aspek praktikal bagi merealisasikan matlamat seseorang individu untuk membangunkan prestasi rohaninya samada di dunia mahupun di akhirat.

Justeru, perbincangan, penyusunan serta tingkatan *maqāmāt* yang dibincangkan oleh al-Makki tidak terlalu banyak dan mudah untuk dipraktikkan iaitu sebanyak sembilan *maqām* dilihat sesuai untuk tujuan tersebut. Setiap perbincangan *maqām* yang dilontarkan oleh beliau dapat merangkumi setiap aspek kehidupan manusia dalam mencari ketenangan dan kedamaian. Sehubungan dengan itu, analisis akan dibuat berdasarkan kepada perbincangan dalam kitab *Qūt al-Qulūb* mengenai *maqāmāt* serta hubungannya dengan psikoterapi Islam. Manakala dalam skop psikoterapi pula, pengkajian ini lebih menjurus kepada psikoterapi Islam yang berbentuk *ukhrawi*. Ia merupakan suatu bimbingan mengenai nilai-nilai moral, spiritual dan agama. Hal ini akan dikupas dengan lebih lanjut dalam bab dua.

1.6 PENGERTIAN TAJUK

Dalam pendefinisian tajuk, pengkaji akan mendefinisikan secara umum dan ringkas sahaja istilah-istilah utama memandangkan pengkaji akan membincangkan istilah tersebut dalam bab yang khusus. Pengkaji akan mendefinisikan beberapa istilah penting iaitu:

Psikoterapi: Psikoterapi ialah satu metode rawatan alam fikiran atau rawatan gangguan mental atau psikis melalui kaedah psikologi³⁵. Dalam ilmu psikologi, psikoterapi ialah suatu metode atau proses interaksi dengan klien bagi mengurangkan faktor-faktor yang mengganggu demi untuk mendapatkan kehidupan yang lebih tenang dan damai tanpa

³⁵ Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir (2002), *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, hlm. 207. Lihat juga Mohamed Sharif bin Mustafa, Roslee Ahmad dan Jmaluddin Ramli, “Kesihatan Mental Rakyat Malaysia Masa Kini: Suatu Pendekatan Kaunseling Berdasarkan Nilai-Nilai Islam” dalam *Persidangan Kaunseling Universiti Malaya*, 28 dan 29 November 2005, Fakulti Pendidikan, Jabatan Psikologi Pendidikan dan Kaunseling, hlm. 153.

menggunakan ubat-ubatan klinikal³⁶. Psikoterapi ini muncul akibat dari fenomena dan bentuk psikologi manusia yang bermasalah bagi memulihkan gangguan psikologi yang memberi impak kepada ketenangan manusia umumnya³⁷. Ia juga bertujuan bagi melahirkan satu kesedaran baru dengan menggunakan tekad dan akal seseorang bagi menjanakan satu perubahan³⁸.

Oleh itu, pengetahuan mengenai psikoterapi sangat berguna untuk membantu pesakit dalam mengenal dirinya, mengetahui sumber-sumber psikopatologi³⁹ dan memberi perspektif yang positif mengenai masa depan pesakit dan kehidupan jiwanya. Selain itu juga, ia dapat membantu pesakit agar menentukan praktikal terapinya sama ada berunsur terapi barat ataupun terapi yang berunsurkan elemen-elemen Islam⁴⁰. Hal ini, pengkaji akan memperincikannya dalam bab dua.

Maqāmāt: Perkataan *maqāmāt* merupakan *jama'* kepada perkataan *maqām* dalam Bahasa Arab yang memberi beberapa maksud. Antaranya bermaksud 'tempat berdiri' seperti *Maqām Ibrāhīm*. Selain itu ia juga membawa maksud 'kedudukan' atau 'darjat' seperti yang diungkapkan oleh kebanyakan orang Arab "ia seorang yang mempunyai

³⁶ Benjamin, B. Lahey (1998), *Psychology and Introduction*, New York: Mc Graw Hill, hlm. 496.

³⁷ Gross, L. M. (1978), *The Psychological Society*, New York: Random House, hlm. 113.

³⁸ Othman Mohamed (2000), *Prinsip Psikoterapi dan Pengurusan dalam Kaunseling*, Serdang, Selangor: Penerbit Universiti Putra Malaysia, hlm. 65.

³⁹ Psikopatologi: Psikopatologi ialah kajian mengenai fungsi mental dengan merujuk kepada punca penyakit mental. Rujuk Evans, Chris (1978), *Psychology: A Dictionary of The Mind, Brain and Behaviour*, London: Arrow Books Ltd, hlm. 291.

⁴⁰ Maḥmūd, Muḥammad Maḥmūd (1984), *‘Ilm al-Nafs al-Ma’āṣir fi Ḍaw‘i al-Islām*, Jeddah: Dār al-Shuruq, hlm. 403.

maqām (*dhū maqām*) dalam kalangan kaumnya”. Perkataan *maqām* juga beerti ‘sempena’ atau ‘kesesuaian’ (*munasabah*)⁴¹.

Manakala *maqām* menurut istilah pula adalah lebih terfokus kepada aspek spiritual iaitu sebagai ‘perhentian-perhentian spiritual’. Perhentian ini merupakan asas utama dalam memanifestasikan kesempurnaan insani dan setiap perhentian tersebut mesti ditempuhi oleh setiap ahli sufi atau *ṣālik* dalam menempuh perjalanan menuju Allah S.W.T. dan merupakan hasil (*al-mukāsib*) yang diperolehi melalui kesungguhan dalam bermujahadah⁴². *Maqāmāt* turut diistilahkan sebagai ‘satu perjalanan yang sukar dan panjang dengan melakukan pelbagai latihan amalan secara konsisten samada amalan lahiriah atau batiniyah dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. semata-mata melalui bentuk *maqāmāt* yang tertentu’⁴³.

Selain itu juga, pengkaji akan membawa definisi yang dibuat oleh beberapa ahli sufi yang terkenal antaranya ialah Abū al-Qāsim ibn Ḥawāzin ibn ‘Abd al-Mālik ibn Talhah al-Qushayrī. Beliau menjelaskan istilah *maqām* dalam *al-Risālah*nya bermaksud ‘suatu adab atau akhlak yang dicapai oleh seseorang hamba melalui usaha gigih yang dilakukannya diperingkat-peringkat yang dilalui. Oleh yang demikian, *maqām* seseorang itu ialah tempat di mana ia berada ketika itu dan berusaha bermujahadah untukNya. Beliau menjelaskan lagi bahawa seseorang itu tidak boleh berpindah dari suatu *maqām* ke *maqām* yang lain sebelum

⁴¹ Majma’ al-Lughat al-‘Arabiyyah (1972), *Al-Mu’jam al-Wasīṭ*, Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyyah, hlm. 768; Lihat juga Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), “Konsep Maqamat dan Ahwal Sufi: Suatu Penilaian”, dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, edisi Disember 1999, hlm. 52.

⁴² Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm. 52.

⁴³ H.A Rivay Siregar (2000), *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, hlm. 113-114.

ia menyempurnakan hukum-hukum *maqām* tersebut⁴⁴. Seterusnya al-Qushayrī menjelaskan:

“Seseorang itu tidak layak menduduki mana-mana maqām melainkan dengan shuhūdnya sendiri bahawa Allah S.W.T. telah pun meletakkannya pada maqām tersebut⁴⁵.”

Manakala al-Ṭūsī pula menterjemahkan *maqām* sebagai “apabila seorang hamba itu berada di hadapan Allah S.W.T dan melakukan pelbagai ibadah, bermujāhadah, riyāḍah dan melakukan pemusatan diri kepada Allah S.W.T.”⁴⁶. Beliau merujuk kepada ayat Allah S.W.T. iaitu:

وَلَنُصَكِّنَكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ



Maksudnya: “Dan demi sesungguhnya! kami akan tempatkan kamu di negeri itu sesudah binasanya kaum yang zalim itu; balasan baik yang demikian, adalah bagi orang-orang yang takut akan sikap keadilanKu (menghitung amalnya), dan takut akan janji-janji azabKu”

(Surah Ibrāhīm: 14:14)

Secara umumnya dapat disimpulkan bahawa istilah *maqāmāt* merujuk kepada peringkat-peringkat bagi perjalanan kerohanian atau peringkat spiritual seorang individu untuk mencapai keredhaan Allah S.W.T. Dalam masa yang sama *maqām* ini juga dapat

⁴⁴ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm. 53.

⁴⁵ Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim (2003), *Risālah al-Qushayriyyah*, Beirut: Dār al-Khayr, hlm. 132; Lihat juga, Puteh Ishak (1993), *Ibn Taimiyyah Sejarah Hidup dan Tasawwuf*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 294.

⁴⁶ al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *op.cit.*, hlm. 45.

memberi ketenangan dan kebahagiaan jiwa kerana seseorang itu kembali kepada fitrahnya dalam mencapai *ma'rifah*.

Qūt al-Qulūb: *Qūt al-Qulūb* ialah kitab karangan Abū Ṭālib al-Makkī dikatakan antara karya yang terawal dalam bidang kesufian⁴⁷. Jika tajuk ini diterjemahkan dalam bahasa Melayu ia bermaksud “Makanan kepada Hati” atau dalam bahasa Inggeris “*The Food of Hearts*”. Kitab ini mengandungi 48 bab kesemuanya, terdapat bab yang membincangkan konsep asas ibadah kepada umat Islam seperti zikir, solat, wirid, solat sunat, dan lain-lain lagi. Selain itu, kitab ini juga membincangkan mengenai jalan-jalan kerohanian (*maqāmāt*) seperti *muḥāsabah*, *murāqabah* dan lain-lain. Terdapat juga bab yang membincangkan tentang konsep ilmu, Iman dan Islam, dosa-dosa besar, serta mengenai halal dan syubahat.

Justeru, dapat disimpulkan di sini, kajian yang dijalankan oleh pengkaji secara khususnya adalah untuk menganalisis konsep *maqāmāt* yang diutarakan oleh al-Makkī dalam karyanya *Qūt al-Qulūb* dalam usaha untuk membangunkan satu kaedah psikoterapi Islam bagi pembangunan spiritual insan.

⁴⁷ Smith, Margaret (1950), *Mystics of Islam: Translations From The Arabic And Persian, Together With A Short Account Of The Brief Biographical Notes On Each Sufi Writer*, London: Luzac & Company LTD, hlm. 46.

1.7 TINJAUAN KAJIAN LEPAS

Tinjauan kajian lepas yang berkaitan dengan pemikiran yang diutarakan oleh tokoh-tokoh terkemuka dalam Islam di pelbagai lapangan adalah penting untuk dilakukan kerana ia dapat memberikan sumbangan kepada khazanah keilmuan serta membentuk kerangka teori kajian. Daripada tinjauan awal pengkaji, terdapat beberapa kajian dan penulisan terdahulu yang ditulis berhubung *maqāmāt* serta tokoh iaitu Abū Ṭālib al-Makki.

Kajian Ilmiah PhD yang bertajuk “ Evaluation of the *Qūt al-Qulūb* of al-Makki with an anotated translation of his kitab *al-Tawba*”. Kajian ini membincangkan tentang biodata Abū Ṭālib al-Makki seperti latar belakang, pendidikan awal dan kehidupannya secara umum. Dalam tesis ini juga turut membincangkan mengenai isi kandungan kitab *Qūt al-Qulūb* secara umum. Selebihnya, penulis banyak mengkaji tentang konsep *tāwbah* yang dibahaskan oleh Abū Ṭālib al-Makki serta telah membuat terjemahan mengenai tajuk tersebut daripada kitab *Qūt al-Qulūb* ⁴⁸. Kajian ini ditulis dalam bahasa Inggeris. Daripada penelitian yang dijalankan, kajian ini berbeza dengan kajian yang akan dijalankan oleh pengkaji. Dalam tesis tersebut, penulis lebih menekankan aspek-aspek yang berkaitan dengan konsep *tāwbah* sahaja yang dibincangkan dalam kitab karangan al-Makki manakala dalam kajian yang akan dijalankan, pengkaji lebih mengkhususkan kepada aspek-aspek *maqāmāt* yang juga merangkumi konsep *tāwbah* tersebut.

⁴⁸ Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), “Evaluation of the *Qūt al-Qulūb* of al-Makki with an Anotated Translation of His Kitab *al-Tāwba*.” (Tesis PHD, Universiti Edinburgh).

Penulis tesis PhD, Samia Ali Musa Nor al-Dien secara keseluruhannya telah membincangkan tentang biodata Abū Ṭālib al-Makki secara umum. Dalam keterangan penulis mengenai biodata tokoh, hanya terdapat sedikit sahaja maklumat tentang kehidupan kerohanian Abū Ṭālib al-Makki yang dicatatkan. Penulis banyak membincangkan tentang konsep ilmu yang dijelaskan oleh Abū Ṭālib al-Makki dalam kitab *Qūt al-Qulūb* seperti *‘ilm al-ma‘rifah* dan *‘ilm bi Allah* S.W.T. Selain itu, penulis tesis juga telah membuat terjemahan bahagian atau bab konsep ilmu daripada kitab tersebut⁴⁹. Tesis ini berbeza dengan kajian yang akan dijalankan oleh pengkaji kerana ia lebih menekankan konsep ilmu berbanding konsep *maqāmāt* yang akan diuraikan dalam bab seterusnya.

Dalam perbincangan mengenai *maqāmāt* pula, terdapat tesis yang ditulis oleh Abdul Muhaya yang bertajuk “*Maqāmāt (stations) and Aḥwāl (states) According to al-Qushayrī and al-Hujwiri: A Comparative Study*”. Dalam tesis ini, penulis menggunakan metode perbandingan dengan membandingkan dua pandangan tokoh sufi iaitu al-Hujwiri dan al-Qushayri dalam membincangkan mengenai *maqāmāt* dan juga *aḥwāl*⁵⁰. Penulis tesis juga turut menyenaraikan *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang dibincangkan oleh kedua-dua tokoh tersebut. Perbincangan yang dilontarkan oleh penulis tesis mengenai *maqāmāt* dan *aḥwāl* merupakan asas utama yang juga akan dibincangkan oleh pengkaji. Tetapi perbincangan yang akan pengkaji lakukan hanya tertumpu kepada pemikiran Abū Ṭālib al-Makki sahaja dalam menghuraikan konsep *maqāmāt*nya. Pengkaji juga akan melihat elemen-elemen psikoterapi yang terdapat dalam konsep *maqāmāt* tersebut.

⁴⁹ Samia Ali Musa Nor al-Dien (1998), “Abū Ṭālib al-Makki’s Conception of Knowledge a Translation of the Relevant Chapter of the Author’s *Qūt al-Qulūb*” (Tesis PhD, The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur).

⁵⁰ Abdul Muhaya (1993), “*Maqāmāt (Stations) and Aḥwāl (States) According to al-Qushayrī and al-Hujwiri: A Comparative Study*” (Tesis PhD, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal).

Wan Suhaimi Wan Abdullah dengan penulisan artikelnya berjudul “Konsep *Maqāmāt* dan *Aḥwāl* Sufi: Suatu Penilaian” turut mengulas tentang definisi *maqāmāt* dan *aḥwāl* dari sudut bahasa, istilah dan tasawuf. Penulis juga banyak mengulas tentang ciri-ciri *maqāmāt* dan *aḥwāl* serta perbezaanya dan memetik pendapat tokoh-tokoh sufi seperti al-Qushayrī, al-Hujwīrī dan ramai lagi. Di samping itu juga, penulis turut membahaskan tentang beberapa *maqām* sufi serta syarat perpindahan dalam perjalanan kerohanian seorang sufi⁵¹. Dalam artikel ini, perbincangan mengenai konsep *aḥwāl* dan *maqāmāt* dibincangkan secara umum dan menyentuh kepada pendapat ramai tokoh sufi yang terkemuka. Walaupun bidang kajian yang dijalankan adalah sama (mengenai *maqāmāt*) tetapi pengkaji akan memfokuskan kajian kepada seorang tokoh sahaja iaitu Abū Ṭālib al-Makkī.

Artikel yang ditulis oleh Khairunnas Rajab yang berjudul “*al-Maqām* dan *al-Aḥwāl* dalam tasawuf” juga menjadi panduan kepada pengkaji. Dalam artikel ini, penulis telah menghuraikan beberapa jenis *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam tasawuf⁵². Artikel ini juga tertumpu kepada pendapat ramai tokoh sufi yang terkenal dalam membincangkan mengenai *aḥwāl* dan *maqāmāt*.

Selain itu juga, terdapat artikel yang ditulis oleh M.A.M Shukri yang bertajuk “Abū Ṭālib al-Makkī Dan Kitab Beliau *Qūt al-Qulūb*⁵³” yang di alih bahasa oleh Zakaria Stapa dalam buku “Akidah dan Tasawuf” juga menjadi bahan serta panduan kepada pengkaji. Artikel ini banyak membincangkan latar belakang kehidupan dan personaliti Abū Ṭālib al-

⁵¹ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1996), *op.cit.*, hlm. 51-62.

⁵² Khairunnas Rajab (2007), “*Al-Maqam* dan *al-Ahwal* dalam tasawuf”, *Jurnal Usulluddin*, bil. 25, hlm. 1.

⁵³ M.A.M Shukri (1997), “Abū Ṭālib al-Makkī Dan Kitab Beliau *Qūt al-Qulūb*”, *Akidah dan Tasawuf*, hlm. 127.

Makkī serta membahaskan struktur dan bentuk kitab *Qūt al-Qulūb* dari sudut metodologinya secara umum. Artikel ini banyak membantu pengkaji dalam melengkapkan bab satu mengenai latar belakang Abū Ṭālib al-Makkī. Namun artikel ini tidak membahaskan konsep kajian pengkaji mengenai *maqāmāt* dalam kitab *Qūt al-Qulūb* tersebut.

Berdasarkan kepada tinjauan literatur awal ini, pengkaji mendapati bahawa belum terdapat satu usaha berkaitan kajian khusus dan terperinci tentang Abū Ṭālib al-Makkī yang membincangkan mengenai pemikiran tasawuf khususnya terhadap *maqāmāt* yang berdasarkan kepada karya beliau “*Qūt al-Qulūb*” secara langsung. Kajian-kajian ilmiah yang telah dihasilkan sebelumnya sebagaimana di atas lebih banyak menfokuskan kepada pemikiran Abū Ṭālib al-Makkī dalam bab lain seperti konsep ilmu dan juga perbincangan mengenai taubat.

Dalam hal ini, pengkaji merasakan satu keperluan untuk menerokai satu kajian baru yang menghuraikan secara khusus tentang pemikiran tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī berkenaan *maqāmāt* di dalam karangannya “*Qūt al-Qulūb*” untuk disebarkan kepada masyarakat umum.

1.8 METODOLOGI KAJIAN

Metodologi kajian merupakan bahagian yang amat penting di dalam sesebuah kajian untuk menunjukkan kekuatan kajian tersebut. Ia juga akan menjadi asas dan panduan yang

terperinci kepada pengkaji bermula awal kajian sehingga kepada membuat kesimpulan⁵⁴. Berdasarkan metodologi yang tepat dan sempurna akan menjadikan sesebuah kajian itu mendapat hasil kesimpulan dan objektif yang disasarkan. Oleh yang demikian pemilihan bentuk metodologi yang bersesuaian dengan kajian dapat menjamin kesempurnaan hasil kajian yang bermutu dan sistematik.

Kajian ini akan menumpukan kepada perbincangan mengenai tokoh iaitu Abū Ṭālib al-Makki dengan menganalisis pemikiran-pemikiran tasawuf yang cuba dibawa oleh beliau khususnya dalam membincangkan perjalanan kerohanian sufi, iaitu *maqāmāt* dalam kitab karangannya *Qūt al-Qulūb*. Untuk tujuan tersebut, pengkaji telah mengaplikasikan beberapa kaedah yang bersesuaian supaya ianya mampu memberikan kesimpulan terbaik dan menjawab setiap persoalan serta mencapai setiap objektif kajian ini. Kajian yang dilakukan oleh pengkaji adalah menjurus ke arah kajian perpustakaan atau *library research* yang menggunakan kaedah analisis kualitatif deskriptif. Oleh itu, metodologi yang akan digunakan dalam sebahagian besar kajian ini adalah berasaskan kepada metodologi yang bersesuaian iaitu proses pengumpulan data dan menganalisis data. Analisis data bertujuan untuk mencari tema-tema khusus atau umum dari bahan-bahan sekunder berbentuk tulisan dan lisan⁵⁵.

Penyelidikan perpustakaan ini ialah satu pengkajian terhadap objek penelitian yang dilakukan untuk memperolehi data-data berbentuk dokumen dan persejarahan yang terdapat

⁵⁴ Hasan Asari (2003), "Pengkajian Pendidikan Islam: Sebuah Catatan Tentang Pendekatan dan Metodologi", *Analytica Islamica*, jil. 5, hlm. 33.

⁵⁵ Sabitha Marican (2005), *Kaedah Panyelidikan Sains Sosial*, Malaysia: Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn Bhd, hlm. 24.

dalam buku-buku ilmiah, jurnal-jurnal, risalah, media cetak dan sebagainya. Ia biasanya digunakan terhadap kajian yang berbentuk kualitatif seperti kajian pengkaji yang menjadikan karya *Qūt al-Qulūb* sebagai bahan kajian.

1. Metode Pengumpulan Data

Dalam proses mengumpul data melalui penelitian terhadap dokumen-dokumen seperti kamus, buku, ensiklopedia, disertasi ilmiah, kertas kerja seminar, jurnal dan artikel akan digunakan untuk memperolehi maklumat-maklumat dan fakta-fakta yang tepat berkaitan latar belakang al-Makki dan pengenalan kepada kitab beliau. Pengkaji turut menggunakan aplikasi internet dan laman-laman web yang berkaitan kerana ia juga dilihat suatu cara yang amat penting sebagai gambaran keseluruhan dan untuk memperoleh maklumat secara umum.

Dalam proses pengumpulan data ini juga, pengkaji telah meneliti data-data di beberapa buah perpustakaan di Malaysia. Antaranya ialah perpustakaan di Universiti Malaya iaitu Perpustakaan Utama, Perpustakaan Akademi Pengajian Islam dan Perpustakaan Peringatan Za'ba. Selain itu juga pengkaji juga mengutip data di IPTA yang berhampiran seperti Perpustakaan Tun Sri Lanang, Universiti Kebangsaan Malaysia, Perpustakaan Dar al-Hikmah, Universiti Islam Antarabangsa Islam dan ISTAC. Pengkaji juga memanfaatkan beberapa perpustakaan awam seperti Perpustakaan Awam Islam di Pusat Islam, Kuala Lumpur dan Perpustakaan Negara.

Dalam tinjauan pengkaji didapati kitab *Qūt al-Qulūb* ini senang didapati di mana-mana perpustakaan. Pengkaji telah mendapatkan kitab dalam versi bahasa Arab ini dari koleksi Perpustakaan Akademi Pengajian Islam dalam bahasa Arab⁵⁶. Selain itu juga, pengkaji mendapati kitab ini telah diterjemahkan kepada bahasa Indonesia⁵⁷. Pengkaji akan cuba membandingkan metode yang digunakan dalam edisi penterjemahan dan pendekatan terjemahan yang tepat dalam menterjemahkan kitab *Qūt al-Qulūb*⁵⁸ dalam buku yang bertajuk *Quantum Qalbu: Nutrisi untuk Hati*⁵⁹. Terjemahan tersebut hampir menyamai teks asal kitab, hal ini penting bagi mengelakkan berlaku penambahan data yang dapat mengubah maksud yang ingin disampaikan oleh al-Makkī.

a) Metode Historis

Metode Historis juga amat penting dalam pengkajian pengkaji untuk memperolehi data-data yang bersumberkan dari peristiwa masa lampau atau berbentuk fakta sejarah. Metode ini pengkaji aplikasikan dalam bab yang pertama ketika mengkaji mengenai latar belakang tokoh.

⁵⁶ Al-Makkī, Abū Ṭālib (1990), *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalah al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*, Mesir: al-Matba‘at al-Maymaniyah. Dalam kajian ini, pengkaji telah menggunakan kitab *Qūt al-Qulūb* terbitan lain iaitu Al-Makkī, Abū Ṭālib (1997), *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalah al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah. Kitab ini boleh didapati dalam dua jilid.

⁵⁷ Al-Makkī, Abū Ṭālib (2008), *Quantum Qalbu: Nutrisi Untuk Hati*, Indonesia: Pustaka Hidayah.

⁵⁸ Untuk keterangan lanjut mengenai teori, teknik dan pendekatan terjemahan lihat Ainon Mohd & Abdullah Hassan (2008), *Teori dan Teknik Terjemahan*, Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd. Newmark, hlm. 41; Peter (1994), *Pendekatan Penterjemahan*, Zainab Ahmad & Zaiton Ab. Rahman (terj.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. Abdullah Hassan *et al.* (1999), *Prosiding Persidangan Penterjemahan Antarabangsa ke-7*, Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan & DBP. Yaqub, Muhammad al-Baqir al-Haj (2005), *Muqaddimah ilā Fann al-Tarjema*, Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, hlm. 46-54.

⁵⁹ Buku ini diterjemah dengan bahasa Indonesia oleh Ija Suntana & E. Kusdian terbitan Pustaka Hidayah pada tahun 2008 di Bandung, Indonesia. Buku ini boleh didapati dalam dua jilid iaitu jilid pertama dan kedua. Pengkaji mendapati, penterjemahan yang dilakukan tidak menyeluruh kepada kesemua bab dalam kitab *Qūt al-Qulūb*. Penterjemahan terhenti pada bab *maqām zuhd* sahaja.

Metode historis ialah satu cara pengumpulan yang dilakukan dengan cara merujuk kepada fakta-fakta yang berbentuk sejarah atau kajian-kajian lampau. Ia merupakan satu proses penilaian dan analisis rakaman serta kehidupan sejarah secara kritikal⁶⁰. Ia juga dapat menentukan adanya pendapat yang lebih tepat terhadap sesuatu kajian⁶¹. Metode ini bertujuan untuk mendapatkan gambaran yang jelas mengenai sesuatu peristiwa, perkembangan dan pengalaman yang telah berlaku untuk mengumpul serta menentukan bukti dan fakta secara sistematik dan objektif⁶².

Dalam skop kajian pengkaji, metode ini bertujuan untuk mendapatkan dan mengumpulkan data-data yang mempunyai nilai-nilai sejarah yang berkait dengan kajian, seperti latar belakang, sejarah hidup, masyarakat, politik, dan sejarah pendidikan pengarang kitab *Qūt al-Qulūb* iaitu al-Makkī.

b) Metode Dokumentasi

Metode dokumentasi ialah satu kaedah untuk mendapatkan dan mengumpul data dengan melakukan penyelidikan terhadap dokumen yang berkaitan dengan

⁶⁰Gottschalk, Louis (1967), *Understanding History: A Primer of Historical Method*, New York: Alfred A. Knopf Inc, cet. 13, hlm. 48.

⁶¹Iman Barnadib (1982), *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, Yogyakarta: Penerbitan FIP-IKIP Yokyakarta, hlm. 52.

⁶²Mohd Majid Konting (1994), *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 87.

permasalahan kajian. Ia berbentuk benda bertulis yang dapat memberi keterangan terhadap sesuatu⁶³.

Untuk memperolehi data-data yang berbentuk dokumentasi ini, pengkaji telah menyaring segala maklumat serta mengutamakan karya-karya yang berautoriti dan mempunyai kepakaran dalam bidang masing-masing.

2. Metode Analisis Data

Dalam metode ini data-data yang diperolehi akan dinilai terlebih dahulu sebelum dianalisis untuk menjamin keaslian maklumat yang diterima. Proses tersebut perlu dijalankan melalui kaedah iaitu kaedah Induktif dan kaedah Deduktif.

i) Kaedah Induktif

Kaedah ini sebagai satu cara menganalisis data melalui pola berfikir dengan pembuktian dari hal-hal yang bersifat khusus untuk mencapai data-data umum⁶⁴. Biasanya metode ini bermula dengan dapatan kajian dan kemudian diolah membentuk satu teori⁶⁵.

⁶³ Iman Bernadib (1982), *op.cit.*, hlm. 52.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 52-53.

⁶⁵ Sabitha Marican (2005), *op.cit.*, hlm. 18.

Dalam kajian pengkaji, ia banyak diaplikasikan dalam bahagian ketiga, iaitu semasa menganalisis pemikiran tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī. Berdasarkan pendapat-pendapat beliau dalam karya *Qūt al-Qulūb*, pengkaji mengemukakan kesimpulan dalam pemikiran tasawuf beliau tentang *maqāmāt* berdasarkan data-data dari kandungan kitab. Kemudian data-data tersebut akan disusun dalam sub topik tertentu dan mengeneralisasikan pemikiran tasawuf berkenaan *maqāmāt*.

ii) Kaedah Deduktif

Kaedah ini diertikan sebagai pola berfikir dalam mencari pembuktian dengan dalil-dalil umum kepada dalil-dalil khusus. Dalam hal ini, ia adalah suatu proses membuat kesimpulan dari maklumat atau fakta yang ada darinya keadaan yang umum kepada khusus⁶⁶. Ia bermula dengan kerangka teori yang umum dan seterusnya membuat pengujian ke atas pemerhatian yang spesifik. Pemerhatian ke atas pola yang diandaikan itu akan diuji, sama ada ia wujud ataupun tidak⁶⁷. Metode ini banyak digunakan dalam bab yang keempat iaitu dengan pembentukan satu kaedah psikoterapi Islam atau suatu pembentukan proses psikoterapi Islam yang berteraskan kepada *maqāmāt* dari perbincangan sembilan *maqāmāt* al-Makkī dalam kitabnya.

⁶⁶ Idris Awang (2001), *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hlm. 83.

⁶⁷ Sabitha Marican (2005), *op.cit.*, hlm. 19-20.

1.9 PECAHAN BAB

Kajian ini dibahagikan kepada enam bab. Setiap bab akan dibincangkan dengan terperinci tentang kajian pengkaji mengenai pemikiran tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī khususnya pandangan tokoh dalam bab *maqāmāt* yang tertumpu kepada kitab *Qūt al-Qulūb*. Tujuan kajian ilmiah ini adalah untuk melihat sejauhmanakah pemikiran Abū Ṭālib al-Makkī dalam bidang tasawuf serta konsep *maqāmāt* dalam kitab beliau *Qūt al-Qulūb*. Selain itu juga pengkaji juga akan menghubungkan konsep *maqāmāt* dengan psikoterapi Islam dalam merawat penyakit kerohanian untuk membentuk jiwa yang tenang dan bersih. Setiap bab ini akan dihuraikan dengan terperinci dari setiap sudut dalam memberi kefahaman kepada pembaca.

BAB PENDAHULUAN

Dalam bab pendahuluan ini, pengkaji akan menggarap dan cuba menghuraikan tujuan kajian ini dibuat. Bab ini akan dapat memberi input dan gambaran awal kepada pembaca mengenai kajian ini dilakukan. Ia dimulakan dengan penerangan mengenai latar belakang kajian pengkaji. Kemudian disusuli dengan permasalahan kajian dan objektif kajian dilakukan. Beberapa istilah dan pengertian mengenai tajuk dihuraikan secara umum oleh pengkaji dan skop serta batasan kajian untuk memberi gambaran awal mengenai kajian ini dihuraikan. Pengkaji juga membawakan beberapa kepentingan kajian ini terhadap individu, keluarga, masyarakat dan negara. Selain itu, pengkaji turut meninjau beberapa kajian lepas yang berkaitan dengan tajuk pengkaji. Di samping itu, pengkaji juga

menjelaskan metodologi yang digunakan dalam pengkajian yang dibuat. Akhirnya bab ini diakhiri dengan pecahan bab mengikut kronologi dan penutup.

BAB SATU

LATAR BELAKANG ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ DALAM BIDANG TASAWUF

Dalam bab satu ini, pengkaji cuba untuk melihat beberapa fakta sejarah yang melibatkan riwayat hidup tokoh dari aspek kelahiran, keturunan, perjalanan pendidikannya, dan menjelaskan biodata beberapa orang guru tokoh yang memberi impak kepada kehidupan tokoh, membincangkan penghijrahan tokoh dari kota Makkah ke Basrah dan kemudian ke Baghdad sehinggalah ke akhir hidup beliau. Pengkaji turut menjelaskan keperibadian tokoh, beberapa fakta kehidupan tasawuf yang beliau lalui dan karya-karya yang beliau nukilkan. Kemudian pengkaji mengemukakan beberapa pandangan Islam dan barat mengenai tokoh dan diakhiri dengan pengenalan secara umum mengenai kitab tokoh iaitu *Qūt al-Qulūb*.

BAB DUA

MAQĀMĀT DALAM TASAWUF DAN HUBUNGANNYA DENGAN PSIKOTERAPI ISLAM

Bab ini membincangkan beberapa aspek berkaitan dengan *maqāmāt* dalam ilmu tasawuf. Pengkaji akan membincangkan *maqāmāt* dari sudut pengertian melalui pengertian

aspek bahasa dan juga istilah. Pengkaji turut memberikan definisi *maqāmāt* dari kaca mata ahli sufi sendiri. Bab ini juga menjelaskan tingkatan-tingkatan *maqāmāt* dari aspek perbezaan dan juga syarat-syarat perpindahan dari satu *maqām* ke *maqām* yang seterusnya. Pengkaji turut melihat hubungan *aḥwāl* dan juga *maqāmāt* serta menampilkan beberapa ciri-ciri *aḥwāl* dan juga *maqām*. Terakhirnya pengkaji membincangkan hubungan yang dapat dikeluarkan antara *maqāmāt* dan juga psikoterapi. Dalam bab ini, pengkaji turut membincangkan beberapa metode psikoterapi yang digunakan menurut barat dan juga psikoterapi menurut Islam yang merupakan asas utama dalam kajian ini. Justeru, pengkaji turut membincangkan secara umum metode tasawuf yang digunakan sebagai psikoterapi Islam.

BAB TIGA

MAQĀMĀT MENURUT ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ DALAM QŪT AL-QULŪB

Dalam bab tiga, pengkaji membahaskan mengenai pemikiran al-Makkī dalam membincangkan *maqāmāt* dalam kitab *Qūt al-Qulūb*. Bab tiga ini merupakan perbincangan pokok untuk kajian ini. Pengkaji membincangkan idea-idea pemikiran al-Makkī yang melibatkan tajuk *maqāmāt* yang telah dibahaskan dalam kitab beliau iaitu perbahasan mengenai *maqām al-yaqīn* yang dibahagikan kepada sembilan *maqām* iaitu *tāwbah*, *ṣabr*, *shukr*, *rajāʾ*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā*, dan *maḥabbah*. Selain perbincangan mengenai sembilan *maqām* tersebut, pengkaji juga telah menyenaraikan beberapa amalan-amalan wirid yang dianjurkan oleh al-Makkī. Ini disebabkan pengkaji merasakan ianya penting dan perlu diketengahkan kepada umum kerana ia adalah satu medium yang berbentuk

praktikal dalam membersihkan jiwa atau juga sebagai terapi dalam kesihatan mental seseorang.

BAB EMPAT

PEMBENTUKAN KAEDAH PSIKOTERAPI ISLAM BERLANDASKAN *MAQĀMĀT* ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ

Dalam bab ini, pengkaji menjelaskan aspek faktor atau penyebab kepada keresahan hidup seseorang individu. Dalam sub topik ini, pengkaji menyentuh serba sedikit matlamat kehidupan manusia serta penghuraian beberapa penyakit rohani sebagai asbab kepada tercetusnya psikoterapi Islam yang bertunjangkan kepada *maqāmāt* al-Makkī. Sehubungan dengan itu, seterusnya pengkaji membincangkan *maqāmāt* al-Makkī ini yang dijadikan sebagai elemen dalam psikoterapi Islam. Pengkaji turut menerangkan serba sedikit mengenai konsep *tazkiyah al-nafs* dalam melahirkan unsur *maqāmāt* tersebut. Kemudian, terakhirnya pengkaji membuat sintesis dari perbincangan *maqāmāt* al-Makkī sebagai psikoterapi Islam dan berakhir dengan kesimpulan.

BAB LIMA

KESIMPULAN DAN CADANGAN

Dalam bab terakhir ini, pengkaji akan mengemukakan kesimpulan dari keseluruhan perbincangan kajian dan juga beberapa saranan yang dicadangkan.

1.10 PENUTUP

Bab pendahuluan ini menerangkan tentang latar belakang kajian, permasalahan dan persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop dan batasan kajian, pengertian tajuk, kajian lepas, metode yang digunakan dan susunan kajian yang dilakukan oleh pengkaji.

Kaedah psikoterapi berasaskan tasawuf iaitu konsep *maqāmāt* yang menumpukan kepada kitab *Qūt al-Qulūb* karangan Abū Ṭālib al-Makkī adalah kajian yang belum pernah dilakukan secara khusus seperti yang telah dinyatakan dalam ulasan kajian. Kajian ini menggunakan metode kajian perpustakaan yang menggunakan kaedah analisis kualitatif deskriptif. Oleh yang demikian, kajian ini sebahagian besar menggunakan metode pengumpulan data dan analisis data bagi memperolehi maklumat berkaitan dengan latarbelakang tokoh dan kitab, konsep *maqāmāt* yang dibincangkan oleh al-Makkī, konsep psikoterapi serta menganalisis data-data yang diperolehi bagi membentuk satu kaedah psikoterapi yang bersesuaian berdasarkan *maqāmāt* al-Makkī.

BAB SATU

LATAR BELAKANG ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ DALAM BIDANG ILMU TASAWUF

1.0 PENDAHULUAN

Abū Ṭālib al-Makkī merupakan salah seorang tokoh ilmuan Islam yang terkenal dalam bidang ilmu tasawuf. Nama beliau dinisbahkan sebagai al-Makkī⁶⁸ apabila bermulanya kehidupan dan pendidikan beliau yang sistematik di Mekah di samping beliau terkenal dengan ketokohnya dalam ilmu tasawuf serta perjalanan kerohaniannya⁶⁹. Beliau seorang berkeperibadian mulia dan merupakan penulis kepada kitab *Qūt al-Qulūb (Makanan Hati)*⁷⁰. Di Mekah, beliau telah berguru dengan ramai guru yang mahir dalam pelbagai bidang keilmuan terutamanya dalam ilmu tasawuf. Selanjutnya pengkaji akan memperincikan kehidupan beliau dalam bab satu ini.

1.1 RIWAYAT HIDUP

1.1.1 Kelahiran dan Keturunannya

⁶⁸ Baldick, Julian (1989), *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I.B Tauris & Co Ltd, hlm. 56; Lihat juga terjemahan bahasa Indonesia Baldick, Julian (2000), *Islam Mistik*, Satrio Wahono (terj), Indonesia: PT Serambi Ilmu Semesta, hlm. 79.

⁶⁹ Al-Makkī, Abū Ṭālib (1997), *Qūt al-Qulūb Fī Mu`āmalat al-Maḥbub Wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd Ilā Maqām al-Tawḥīd*, jil. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah, hlm. 2; Lihat juga al-Makkī, Abū Ṭālib (t.t), *‘Ilm al-Qulūb*, Mesir: Maktabah al-Qāherah, hlm. 9.

⁷⁰ Bowering, Gerhard (1980), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, NewYork: Walter de Gruyter, hlm. 25.

Nama sebenar Abū Ṭālib al-Makkī ialah Abū Ṭālib Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Aṭīyyah al-Ḥārith al-‘Ajami al-Makkī⁷¹. Beliau dilahirkan di wilayah al-Jibal⁷² satu daerah yang terletak antara kota Baghdad dan Wasith. Namun tarikh kelahiran al-Makkī tidak dapat ditentukan disebabkan tidak banyak penulisan atau maklumat mengenai kehidupan awal beliau. Beliau telah meninggal dunia pada tahun 386H/ 996M dan dikatakan beliau sempat hidup sezaman dengan Ibn Sālim (350H/ 960M). Selain itu, al-Makkī juga telah mendapat pendidikan awal daripada Abū Sa‘īd Ibn al-‘Arabī (341H/ 950M)⁷³. Kemudian beliau telah berhijrah ke Mekah bersama-sama keluarganya ketika masih kecil. Setelah sekian lama menjalankan kehidupan dan menimba ilmu di Mekah, beliau berhijrah pula ke Basrah dan seterusnya ke Baghdad⁷⁴ untuk berdakwah dan menyampaikan ilmu-ilmu khususnya ilmu tasawuf.

Gelaran yang diberikan kepada al-Makkī dinisbahkan kepada seorang sufi yang datang dari Mekah. Sementara nama al-Ḥārith merupakan nasabnya, yakni dari keturunan suku al-Ḥārith, salah satu dari suku yang terdapat di tanah Arab⁷⁵. Manakala gelaran al-‘Ajami pula dinisbahkan kepada sekumpulan penduduk yang tidak bertutur dalam bahasa Arab terutama bagi mereka yang tinggal di wilayah Iran. Kehidupan dan pendidikannya tidak banyak dibincangkan oleh pengkaji sufi. Tetapi beliau diakui oleh ramai tokoh tasawuf sebagai tokoh sufi yang tekun dan rajin dalam mendalami dan mengkaji ilmu-ilmu

⁷¹Ibn Khallikān (1977), *Wafāyāt al-A‘yān*, jil. 4, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār Sādir, hlm. 303; lihat juga Abdel Kader (1962), *The life, Personality and Writings of al-Junayd*, London: Luzac, hlm. XIV.

⁷²Ibn Khallikān (1977), *op.cit.*, hlm. 303; lihat juga Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 25.

⁷³Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), “Evaluation of the *Qūt al-Qulūb* of al-Makkī with an Annotated Translation of his *Kitab al-Tāwba*”, (Tesis PHD, Universiti Edinburgh), hlm. 1.

⁷⁴Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 25.

⁷⁵Azyumardi Azra (2008), *Ensiklopedi Tasawuf*, jil. 1, Bandung, Indonesia: Angkasa, hlm. 150.

keagamaan, sehingga beliau dapat menguasai ilmu tersebut. Di antara ilmu tersebut ialah Tauhid⁷⁶, Hadith, Ilmu Fekah, dan beliau banyak terlibat dalam bidang tasawuf⁷⁷.

Oleh yang demikian, berdasarkan sumber-sumber yang terhad mengenai riwayat hidup beliau, pengkaji mendapati beliau terkenal dengan gelaran al-Makki kerana beliau menetap dan mempelajari ilmu kesufian secara sistematik di Mekah yang pada ketika itu merupakan pusat ilmu yang terkenal dengan para ilmuan dari pelbagai bidang dan kepakaran. Selain itu, al-Makki juga merupakan seorang tokoh yang menghimpunkan dalam dirinya dengan berbagai jenis ilmu keagamaan serta mempunyai pengetahuan yang amat luas dalam ilmu tersebut.

1.2 LATARBELAKANG PENDIDIKAN

1.2.1 Guru-guru al-Makki

Dalam sejarah pendidikan al-Makki, beliau bukan sahaja mempunyai ilmu yang tinggi dalam bidang tasawuf, malah juga terkenal dalam ilmu Hadith. Perjalanan pendidikan al-Makki bermula apabila beliau berhijrah dari tanah kelahiran ke Mekah. Di Mekah beliau membesar dan telah mempelajari ilmu keagamaan daripada ramai tokoh-tokoh Islam. Antara guru-guru tasawuf al-Makki ialah Abū Sa'īd Ibn al-'Arabī⁷⁸, 'Ābid al-

⁷⁶Al-Makki (t.t), *op.cit.*, hlm. 9.

⁷⁷ Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 151.

⁷⁸ Abū Sa'īd Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ziyād Ibn Bishr Ibn al-'Arabī merupakan salah seorang murid yang sangat terkenal kepada al-Junayd (m. 298H/ 910M). Beliau dilahirkan di Basrah dan dikatakan tinggal di Baghdad serta terlibat secara aktif dalam kesufian di bawah tunjuk ajar al-Junayd. Sila rujuk, al-Īsfahānī, Abū Nu'aym (1932), *Hilyat al-Awliyā'*, jil. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 375; al-Subkī (1964),

Shatṭ al-Muẓaffar b. Sahl⁷⁹, Abū ‘Alī al-Kirmānī⁸⁰, dan Sahl al-Tustārī. Di antara kalangan guru tasawuf tersebut, dikatakan al-Makkī telah mendapat pendidikan sepenuhnya dari Abū al-Ḥasan bin Salīm al-Baṣrī al-Ṣaghīr, yang merupakan seorang tokoh sufi terkenal pada ketika itu⁸¹.

Pada masa yang sama al-Makkī juga telah mempelajari ilmu Hadith terutama Hadith Sahih al-Bukhārī daripada ulama Abū Zayd al-Marwazī (m. 372H/ 982M)⁸². Al-Makkī juga sempat belajar Hadith dengan seorang guru hadith di sebuah perkampungan yang bernama Qut iaitu Muḥammad b. Yaḥyā b. Sulaymān Abū Bakr al-Mawarī (m. 298H/ 910M). Beliau seorang pengikut Imam Aḥmad b. Ḥanbal. Oleh yang demikian, banyak ilmu mengenai mazhab Hanbali yang dipelajari oleh al-Makkī menerusi beliau⁸³. Disebabkan kebijaksanaan dan kecekapan al-Makkī dalam ilmu Hadith, beliau telah diijazahkan oleh ‘Abd Allāh b. Ja‘far b. Fāris (m. 364H/ 957M)⁸⁴ untuk memberi penerangan dan menyampaikan Hadith. Al-Makkī turut mempelajari autoriti Hadith daripada Abū Bakr al-Mufid al-Jarjarayī (m. 364H/ 973M) yang pada ketika itu terkenal sebagai *muḥaddith*⁸⁵. Beliau juga turut berguru dan mendapat pendidikan ilmu Hadith

Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā, jil. 1, Kaherah: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalābī, hlm. 23. Setelah meninggalkan Baghdad, beliau telah berhijrah dan menetap di Mekah dan menjadi Syekh disana. Beliau mempunyai himpunan karya dalam pelbagai bidang termasuk ilmu tasawuf dan sejarah. Rujuk, al-Ḥanbalī, Abū al-Falāḥ b. al-‘Imād (1350), *Shadharāt al-Ḍahab fī Akhbār Man Ḍahab*, jil. 3, Kaherah: Maktabah al-Qudsī, hlm. 154.

⁷⁹ Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), *op.cit.*, hlm. 2.

⁸⁰ *Ibid.*.

⁸¹ Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 151; lihat juga al-Makkī (t.t), *op.cit.*, hlm. 9. Pengkaji tidak menemui maklumat mengenai kehidupan dan pendidikan tasawuf al-Makkī secara khusus dan hanya menemui maklumat dan pendidikan beliau dalam bidang Hadith. Penerangan dan ulasan mengenai pendidikan al-Makkī dalam bidang Ḥadith adalah secara umum sahaja, hal ini kerana ia bukan subjek utama kajian ini.

⁸² Al-Asqalānī, Shihāb al-Dīn Ibn Ḥajar (1981), *Lisān al-Mīzan*, jil. 5, Beirut: Mu’assasah al- ‘Alamī li Maṭbū‘āt, hlm. 300.

⁸³ Al-Ḥanbalī (1350), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 231.

⁸⁴ Al-Asqalānī (1981), *op.cit.*, jil. 5, hlm. 300.

⁸⁵ Ibn Qayyim, al-Jawziyyah (1358), *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Muluk wa al-Umam*, jil. 7, Haiderabad: Dā‘irāt al-Ma‘ārif, hlm. 189-190.

daripada ‘Alī Aḥmad al-Masasī (m. 364H/ 973M)⁸⁶ dan Shaykh ‘Alī ibn Aḥmad Ibn al-Miṣrī⁸⁷.

Daripada penjelasan di atas menyatakan bahawa al-Makki telah memilih guru atau mursyid sebagai pembimbing dalam memantapkan kerohaniannya di alam kesufian serta dalam bidang agama yang lain. Ini dapat membuktikan peranan guru amat penting sebagai pembimbing kepada seseorang murid dalam perjalanannya menuju matlamat yang dituju. Hal ini selari dengan pendapat yang telah dikemukakan oleh Abū Yazīd al-Bisṭāmī yang menyatakan, “Sesiapa yang tidak berguru, maka pembimbingnya adalah syaitan”⁸⁸. Ini jelas menunjukkan pentingnya seseorang murid itu dipantau atau dibimbing oleh mursyid atau guru.

Selain itu, berdasarkan kajian dan maklumat yang pengkaji perolehi, al-Makki mempelajari ilmu tasawuf dan beberapa ilmu lain sebelum beliau berhijrah ke Basrah dan ke Baghdad. Ini berkemungkinan, Mekah merupakan gedung keilmuan yang terkenal pada ketika itu disamping lahirnya ilmunan-ilmuan Islam yang mahsyur dan alim dalam pelbagai bidang keilmuan.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 152.

⁸⁸ Al-Qushayrī (2003), *Risālah al-Qushayriyyah*, Beirut: Dār al-Khayr, hlm. 577.

1.2.2 Kehidupan al-Makkī di Basrah

Setelah sekian lama menuntut ilmu di Mekah, tiba masanya beliau berhijrah ke daerah yang penting di Timur Tengah iaitu Basrah dan Baghdad. Tidak banyak maklumat yang pengkaji perolehi mengenai kehidupan al-Makkī di Basrah tetapi mendapati bahawa ajaran tasawuf yang al-Makkī pelajari dan kembangkan ialah Tasawuf Salafiyah yang diambil dari gurunya iaitu al-Ḥasan bin Sālīm al-Baṣrī di wilayah Iraq⁸⁹. Ajaran tasawuf ini berkembang dengan meluas dan mencatatkan ramai pengikut terutama di kalangan masyarakat Basrah yang dikenali sebagai Sunni Maliki⁹⁰. Ia bersumberkan dari seorang tokoh sufi yang terkenal iaitu Sahl ibn ‘Abd Allāh al-Tustārī (m. 282H/ 896M) yang dikenali sebagai Sālimiyyah. Al-Makkī telah menyertai aliran ini semasa hidup di Basrah sebelum beliau berhijrah ke Baghdad⁹¹, malah menjadi pengganti sebagai ketua aliran tersebut selepas kematian Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sālīm⁹².

i) Pengenalan Aliran Sālimiyyah

Oleh kerana aliran ini berkaitan dengan kehidupan al-Makkī di Basrah, pengkaji merasakan aliran ini perlu diperkenalkan secara ringkas.

Aliran Sālimiyyah merupakan satu aliran *mutakallimūn* yang bergantung kepada kerohanian. Aliran ini dimulakan oleh golongan Maliki Sunni di Basrah pada abad ketiga dan keempat Hijrah⁹³. Ia diasaskan oleh Abū Muḥammad Sahl b. ‘Abd Allāh b. Yūnus al-Tustārī yang dilahirkan di Tustar pada sekitar 200H/ 815M dan merupakan seorang tokoh

⁸⁹Baldick (1989), *op.cit.*, hlm. 56.

⁹⁰Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 66.

⁹¹*Ibid.*, hlm. 25.

⁹²*Ibid.*, hlm. 26.

⁹³Massignon, Louis (1982), *The Passion of al-Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, jil. 2, United Kingdom: Princeton University Press, hlm. 130.

pemikir yang terkenal di selatan barat Iran, dan kemudiannya di selatan Iraq⁹⁴. Beliau sangat terkenal dengan kewarakan dan hidup dalam kesufian⁹⁵ dan beliau mempunyai doktrin kesufian yang tersendiri⁹⁶. Al-Tustārī mempelajari ilmu tasawuf dengan Sufyān al-Thawrī (m. 161H/ 778M) dan juga sempat bertemu dengan Dhū al-Nūn (m. 246H/ 861M). Beliau meninggal dunia pada bulan Muharram 283H/ 896M di Basrah pada usia 80 tahun⁹⁷. Beliau pernah menulis sebuah tafsir al-Qur'an dan mempunyai tanggungjawab yang besar terhadap perkembangan teori tasawuf dan sufi melalui muridnya iaitu Ibn Sālim yang menjadi penerus kepada aliran Sālimiyyah⁹⁸.

Al-Tustārī banyak menghasilkan karya antaranya ialah kitab *Laṭā'if al-Qiṣaṣ*, kitab *Risālah fī al-Ḥurūf*, *Risālah al-Manhiyat*, *Risālah fī al-Ḥikam wa al-Taṣawwuf*, *Kitāb Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, *Kitāb al-Mu'āraḍah wa al-Radd 'alā Ahl al-Firāq wa Ahl al-Da'awā fī al-Aḥwāl*, *Kitāb al-Sharḥ wa al-Bayān limā Askal min Kalām Sahl* dan

⁹⁴ Baldick (1989), *op.cit.*, hlm. 37.

⁹⁵ Massignon (1982), *op.cit.*, hlm. 130.

⁹⁶ Diantara doktrin al-Tustārī mengenai konsep *al-yaqīn*. Beliau membahagikan *al-yaqīn* kepada tiga bahagian iaitu, pertama *nūr al-yaqīn*, keduanya *'ilm al-yaqīn*, dan ketiga *'ayn al-yaqīn*. Konsep *al-yaqīn* yang diberikan oleh Tustārī berbeza dengan kebanyakan sufi yang juga menggariskan *al-yaqīn* kepada tiga bahagian iaitu, *'ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn* dan *ḥaqq al-yaqīn*. Dalam hal ini, Tustārī telah membincangkan serta menghubungkan ketiga-tiga konsep tersebut dengan *mukashafa* seperti, Allah S.W.T. telah berwawancara dengan Nabi Mūsā di Bukit Sinai, *mu'āyanah*, seperti Allah S.W.T. menunjukkan kekuasaanNya kepada Nabi Ibrāhīm seperti dalam surah al-Baqarah, ayat 260 yang bermaksud “Dan (ingatlah) ketika Nabi Ibrāhīm (merayu dengan) berkata: "Wahai Tuhanku! Perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan makhluk-makhluk yang mati?" Allah S.W.T. berfirman: "Adakah engkau belum percaya (kepada kekuasaanKu)?" Nabi Ibrāhīm menjawab: "Bahkan (aku percaya dan yakin), akan tetapi (aku memohon yang demikian) supaya tenteram hatiku (yang amat ingin menyaksikannya)". Allah S.W.T. berfirman: "(Jika demikian), ambillah empat ekor burung, kemudian kumpulkanlah olehmu (dan cincanglah semuanya). Setelah itu letakkanlah di atas tiap-tiap sebuah bukit sebahagian daripadanya. Kemudian serulah burung-burung itu nescaya semuanya akan datang kepadamu dengan segera". Dan ketahuilah sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana”, dan *mushāhadah*. Selain membahaskan pembahagian *al-yaqīn*, beliau juga turut membincangkan tentang kejadian Nur Muḥammad adalah yang pertama diciptakan sebelum makhluk lain. Beliau menjelaskan lagi bahawa Ādam diciptakan dari Nur Muḥammad tersebut. Lihat Baldick (1989), *op.cit.*, hlm. 38-39.

⁹⁷ Al-Jāmī, Mawlana Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān (2003), *Nafahāt al-Uns Min Ḥaḍarat al-Quds*, Muhammad Ādīb (tahqiq), jil. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, hlm. 102. Lihat juga al-Jāmī, Mawlana Abū al-Barakat ‘Abd al-Raḥmān (1989), *Nafahāt al-Uns Min Ḥaḍarat al-Quds*, Kamran As‘ad Irsyady (terj)(2003), *Pancaran Ilahi Kaum Sufi: Maulana Abd al-Rahman Jami*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, hlm. 98.

⁹⁸ Arberry, A.J. (1966), *Muslim Saints and Mystics*, London: Routledge & Kegan Paul, hlm.153; Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 1048.

sebagainya. Menurut Bowering, kitab *Risālah fī al-Ḥikam wa al-Taṣawwuf* diambil dari *Risālah al-Qushayriyyah* karya Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Ḥawāzin al-Qushayrī⁹⁹.

Setelah kematian al-Tustārī, aliran ini diteruskan oleh Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sālīm (m. 297H/ 909M) sebagai ketua dalam aliran ini¹⁰⁰ dan telah menetap selama 60 tahun di Basrah¹⁰¹. Beliau dikatakan mempunyai hubungan yang rapat dengan al-Tustārī dan terdapat sumber yang diceritakan oleh ahli sufi, keakraban mereka seperti kawan dan murid¹⁰². Ibn Sālīm merupakan sufi yang masyhur pada ketika itu. Beliau meninggal dunia pada 297H/ 909M. Kemudian anaknya Abū al-Ḥasan Aḥmad (m. 350H/ 960M) telah mewarisi kepimpinan aliran Sālīmiyyah¹⁰³. Beliau terkenal di kalangan murid al-Tustārī dengan ilmu Tafsir pada abad yang keempat dan kesepuluh Hijrah¹⁰⁴. Kemudiannya beliau diganti oleh Ibn al-Jalāl, Abū Ṭālib al-Makkī dan diakhiri oleh Ibn Jahdam¹⁰⁵.

Aliran ini menimbulkan banyak percanggahan pendapat di kalangan ahli kalam, fuqaha’ dan kaum sufi sendiri. Terdapat sesetengah doktrin yang dibawa oleh aliran ini yang ditolak oleh kebanyakan sarjana, terutama ajaran yang berkaitan dengan “Tuhan boleh dilihat di akhirat”, dimana mereka mendakwa bahawa Tuhan dapat dilihat dalam bentuk dan rupa manusia dan binatang¹⁰⁶. Antara ahli sufi yang bercanggah pendapat

⁹⁹Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 11.

¹⁰⁰Schimmel, Annemarie (2008), *Mystical Dimensions of Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Trust, hlm. 56.

¹⁰¹Kamran As‘ad Irsyady (2003), *op.cit.*, hlm. 232.

¹⁰²Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 85-91.

¹⁰³Watt, W. Montgomery (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 263.

¹⁰⁴Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 134.

¹⁰⁵Massignon (1982), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 71. Lihat juga Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 26.

¹⁰⁶Baldick (1989), *op.cit.*, hlm. 52.

mengenai doktrin-doktrin yang kemukakan oleh aliran Sālimiyyah ialah Ibn Khafīf¹⁰⁷ dan juga pengikut mazhab Hanbali¹⁰⁸. Ibn Khafīf mempunyai pendapat yang berbeza dengan aliran Sālimiyyah mengenai Tuhan. Beliau menyatakan bahawa seseorang manusia itu tidak mampu untuk mencapai *ma'rifah* Allah S.W.T. kecuali melalui ibadah dan Tuhan tidak dapat dilihat di dunia ini¹⁰⁹. Selain itu, beliau turut berpandangan bahawa manusia tidak dapat lari dari menghambakan diri kepada Allah S.W.T. tetapi manusia boleh berusaha untuk sentiasa mengawal hawa nafsunya¹¹⁰.

1.2.3 Kehidupan al-Makkī di Baghdad

Setelah kematian gurunya al-Ḥasan bin Sālīm al-Baṣrī al-Ṣaghīr pada 286 M., al-Makkī berhijrah ke Baghdad sebagai destinasi terakhir dan menetap di sana sehingga akhir hayat beliau¹¹¹.

¹⁰⁷ Namanya Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Khafīf Ibn Esfakshad yang lahir di Syiraz, Iran Selatan pada tahun 270H/ 882M. Beliau berasal dari keluarga bangsawan dan terdedah dengan pendidikan yang luas. Ibn Khafīf pernah ke Baghdad dan bertemu dengan al-Ḥallāj. Mempunyai karya tasawuf yang membuktikan keasyikkannya dalam sufi. Meninggal dunia sekitar tahun 982H di tanah kelahiran pada usia yang sangat lanjut. Dikatakan beliau boleh berjalan di atas air dan ghaib dari pancaindera manusia. Menurut Ibn Khafīf, kedudukan (*maqām*) tasawuf sebagai hak seseorang sufi yang telah matang dalam kerohaniannya, manakala dari sudut keadaan (*ḥāl*) pula, beliau berpendapat boleh dicapai oleh kaum sufi yang berada di peringkat permulaan dan pertengahan. Terakhirnya, Ibn Khafīf berpandangan bahawa tasawuf bukanlah suatu ilmu atau praktik tetapi ia suatu sifat, tempat bagi hakikat sufi yang menceburi dalam bidang tasawuf untuk menampilkan dirinya di hadapan Allah S.W.T. *Ibid.*; Arberry (1966), *op.cit.*, hlm. 257; Lihat juga al-Jamī, (2003), *op.cit.*, hlm. 345.

¹⁰⁸ Massignon (1982), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 71.

¹⁰⁹ Beliau melontarkan pandangan yang menyatakan: “Sejak azali lagi Allah S.W.T. telah melihat (*ra’ā*) segala sesuatu”. Disebabkan oleh kata-kata itu masyarakat Basrah telah menjauhinya. Dalam hal ini, Ibn Khafīf tidak bersetuju dengan pandangan tersebut yang menunjukkan bahawa Ibn Sālīm telah meletakkan sifat *qidam* itu pada zaman. Pendapat tersebut telah dijawab oleh Shaykh al-Islām (di sini penulis kitab tidak menyatakan nama Sheikh tersebut), beliau menyatakan bahawa Ibn Khafīf tidak wajar berpendirian begitu, kemungkinan *ra’ā* yang dimaksudkan oleh Ibn Sālīm ialah dalam erti kata ‘mengetahui’. al-Jāmī, (2003), *op.cit.*, hlm. 181; Lihat juga Kamran As‘ad Irsyady (2003), *op.cit.*, hlm. 232.

¹¹⁰ Baldick (2000), *op.cit.*, hlm. 74.

¹¹¹ Al-Makkī (t.t), *op.cit.*, hlm. 9; Lihat juga, al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad Khāṭib (1002), *Tārīkh al-Baghdād*, jil. 3, Beirut : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, hlm. 89; Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 26.

Di Baghdad, al-Makkī telah menetap dan menjalani kehidupan seharian di samping mengembangkan ilmu tasawuf yang dipelajari setelah sekian lama. Namun perjalanan al-Makkī dalam mengembangkan tasawufnya di wilayah Baghdad yang pada ketika itu merupakan pusat penyebaran ilmu tasawuf, tidak semudah yang disangkakan. Beliau banyak mengalami kesusahan dan kesulitan disebabkan faktor perbezaan fahaman yang dipegang oleh masyarakat. Ini kerana penduduk di Basrah, kehidupan tasawufnya berfahaman aliran Sālimiyyah, sedangkan penduduk di wilayah Baghdad pula berfahaman aliran Junaydiyyah. Disebabkan perbezaan fahaman ini, al-Makkī dilarang untuk mengembangkan ajaran tasawufnya di daerah Baghdad¹¹² dan beliau dipulau oleh penduduk di situ¹¹³ disebabkan lafaz yang diutarakan oleh al-Makkī yang menimbulkan keraguan kepada masyarakat serta dituduh sebagai bidaah¹¹⁴ sebagaimana katanya:

" ليس على المخلوقين أضر من الخالق "

Maksudnya: “ Tiada sebarang makhluk yang lebih memberi mudarat melainkan al-Khāliq ”

Setelah ditolak oleh masyarakat di wilayah Baghdad, al-Makkī dikatakan hidup secara *khalwah* sehingga akhir hayatnya. Terdapat maklumat yang tidak lengkap yang memperihalkan keluarga al-Makkī. Beliau dikatakan mempunyai seorang zuriat lelaki yang bernama ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Alī (m. 445H/1053M)¹¹⁵.

¹¹² Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 151; Lihat juga, al-Makkī (t.t), *op.cit.*, hlm. 10.

¹¹³ Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 26.

¹¹⁴ Ibn Kathīr (1977), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jil 12, Beirut: Maktabah al-Ma ‘ārif, hlm. 319; Lihat juga al-Makkī (t.t), *op.cit.*, hlm. 10.

¹¹⁵ Al-Baghdādī (1002), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 275.

i) Latar belakang Sufi di Baghdad

Perkembangan sufi di Baghdad sangat mempengaruhi aliran sufi yang dibawa oleh al-Makkī. Seorang tokoh sufi yang terkenal di sana telah memberi pengaruh besar kepada diri al-Makkī iaitu Abū al-Qāsim al-Junayd al-Qawāriri al-Nihawandi. Beliau dilahirkan di Baghdad walaupun susur galur nenek moyangnya berasal dari Nihawand, Parsi¹¹⁶. Beliau telah mendapat pendidikan awal dari bapa saudaranya, Sarī al-Saqāṭi¹¹⁷ dan seterusnya meneruskan pengajiannya dengan beliau. Selain beliau mempelajari ilmu kesufian melalui bapa saudaranya, beliau juga menuntut ilmu yang berkaitan dengan hukum dan hadith dengan Abū ‘Ubayd dan Abū Thawr (m. 240M/ 854H). Ia dapat dibuktikan dengan kata-kata yang diungkapkan oleh al-Junayd yang dinukilkan al-Subki¹¹⁸:

“Sesiapa yang tidak belajar al-Qur’an dengan hatinya, tidak mempelajari Hadith secara formal, dan tidak mempelajari hukum, maka ia tidak wajar diikuti.”

Daripada kata-kata tersebut menunjukkan bahawa al-Junayd bukan sahaja mendalami ilmu tasawuf bahkan telah mendalami ilmu yang berkaitan dengan Hadith dan juga hukum di samping menjadikan beliau sebagai seorang tokoh yang disegani.

¹¹⁶ Aṭṭār, Farīd al-Dīn (1941), *Tadhkirat al-Awliyā’*, Arberry (terj) (1966), *Muslim Saints and Mystics*, London: Routledge and K. Paul, hlm. 212.

¹¹⁷ Abū al-Ḥasan Sarī ibn al-Mughallis al-Saqāṭi atau lebih dikenali dengan Sarī al-Saqāṭi (m. 253H/ 867M) terkenal dengan ketekunan dalam beribadat dan soleh. Beliau tinggal di kota Baghdad serta merupakan pengasas dan orang yang pertama yang mengajar ilmu tasawuf di Baghdad. Beliau mempunyai murid yang menyebarkan ilmu tasawuf ke serata dunia seperti Mūsā al-Ansārī (m. 320H) yang menyebarkan ke Khurasan, Abū Alī al-Rudhbārī (m. 322H) ke Mesir, dan Abū Dāwūd al-‘Adamī (m. 341H) ke Jazirah Arab. Beliau meninggal dunia ketika berusia 98 tahun dan dimakamkan di wilayah Shawmiyah, Baghdad. Rujuk Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 1094.

¹¹⁸ Al-Subki (1964), *op.cit.*, jil. 2 hlm. 273.

Al-Junayd telah berjaya menarik minat ramai masyarakat di Basrah. Menurut al-Makkī, pengikut-pengikut al-Tustārī mula menumpukan kepada ajaran yang dibawakan oleh al-Junayd setelah kematian al-Tustārī. Situasi ini mengundang berlakunya perbezaan dalam amalan diantara amalan yang dibawakan oleh al-Tustārī dan juga al-Junayd. Al-Makkī menyatakan¹¹⁹:

“Apabila terdapat ahli sufi Basrah datang bertemu dengan al-Junayd selepas kematian al-Tustārī, beliau bertanya kepada mereka “Apakah amalan kamu mengenai puasa?” Mereka menjawab, “ Kami berpuasa pada siang hari dan berbuka pada petang harinya”, Al-Junayd berkata “Tidakkah lebih sempurna jika berpuasa tanpa berbuka jika kamu tidak yakin dengan jumlah makanan yang ada.”

Kenyataan yang dibawakan oleh al-Makkī, menunjukkan terdapat perbezaan amalan dalam aliran yang dibawa oleh al-Tustārī di Basrah yang terkenal dengan aliran Sālimiyyah dan al-Junayd di Baghdad yang terkenal pula sebagai aliran Junaydiyyah. Al-Makkī turut memperakui beliau berpegang kuat pada aliran Sālimiyyah tetapi terdapat juga beberapa tulisan dan pemikiran beliau yang terpengaruh oleh ajaran sufi di Baghdad seperti al-Junayd, Ja’far al-Khuldi, Abū Yazīd al-Bisṭāmī dan lain-lain¹²⁰.

Ini dapat membuktikan bahawa pemikiran yang dibawa oleh al-Junayd turut digunakan oleh al-Makkī dalam penulisannya walaupun aliran yang dibawa oleh mereka adalah berbeza khususnya dalam membincangkan doktrin Tauhid¹²¹.

¹¹⁹ Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 89.

¹²⁰ Dikatakan terdapat dikalangan murid Sahl al-Tustārī yang mendekati aliran al-Junayd setelah kematian guru beliau dan terdapat beberapa perbezaan amalan sufi berlaku, Lihat Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 89.

¹²¹ Al-Makkī (t.t), *op.cit.*, hlm. 97 dan 133. Beliau juga dikatakan mempunyai karya penulisan dalam bidang tauhid. Lihat al-Ḥanbalī (1350), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 120.

1.3 KEPERIBADIAN AL-MAKKĪ

Keperibadian dan keunggulan sifat-sifat *maḥmūdah* al-Makkī jelas ditonjolkan dengan kehidupan beliau yang kuat beribadah, *warā'*, *zuhd*¹²², sentiasa menghambakan diri kepada Allah S.W.T. untuk beribadah,¹²³ dan menjalankan latihan kerohanian (*mujāhadah*). Latihan kerohanian yang beliau lakukan diakhiri dengan *mushāhadah* iaitu mengetahui segala yang berlaku di alam ghaib dan *mushāhadah* tersebut telah mendapat keizinan dari guru beliau, Abū al-Ḥasan al-Baṣrī¹²⁴. Di samping latihan-latihan kerohanian, al-Makkī juga menunjukkan sikap yang bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu khususnya dalam bidang tasawuf. Ini dapat dibuktikan dengan penghijrahan beliau dari satu wilayah ke wilayah yang lain¹²⁵. Sifat sabar dan keikhlasan dalam diri al-Makkī ketika beliau menyampaikan ilmu kepada masyarakat jelas terpancar apabila beliau diuji dan dipulaukan oleh masyarakat Baghdad. Rintangan tersebut ditempuhi dengan sabar sehingga akhir hayatnya.

Kemudian Ibn Khallikān juga turut menyatakan akhlak dan peribadi yang ditonjolkan oleh al-Makkī:

“ Abū Ṭālib Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Aṭīyyah al-Ḥārith al-Makkī, pemilik kitab *Qūt al-Qulūb*. Seorang yang soleh, bersungguh dalam beribadah, banyak menyampaikan dakwah dan berceramah di Masjid. Al-Makkī banyak menulis karya mengenai Tauhid dan datang dari daerah Jibal kemudian berhijrah ke Mekah. Di sana beliau dinisbahkan sebagai al-Makkī. Beliau banyak melakukan latihan jiwa sehingga tidak makan dalam tempoh yang lama. Dikatakan beliau hanya makan rumput (sekadarnya) sehingga bertukar warna muka. Al-Makkī banyak bertemu dan mempelajari dari

¹²² Al-Yāfi'ī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. As‘ad (1970), *Mir‘āt al-Jinān wa ‘Ibārat al-Yaqzan*, jil. 3, Beirut: Mu‘assasah al-‘Alamī li Maṭbū‘ah, hlm. 430.

¹²³ Al-Baghdādī (1002), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 89.

¹²⁴ Al-Yāfi'ī (1970), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 430.

¹²⁵ Ibn Khallikān (1968), *Wafayāt al-A‘yān*, jil. 4, Qum: Manshūrāt al-Riḍā, hlm. 303-304.

syekh-syekh dalam bidang hadith dan tariqah. Malahan beliau mengambil tariqah dari syekh tersebut.^{126,,}

Kata-kata yang dikeluarkan oleh Ibn Khallikān jelas menunjukkan peribadi al-Makkī sebagai seorang tokoh Islam yang sentiasa menjalankan tanggungjawabnya dalam menyampaikan nilai-nilai agama kepada masyarakat di samping menunjukkan ketokohan dan keperibadian beliau dalam bidang tasawuf.

Perjalanan kehidupan al-Makkī tidak banyak dijelaskan oleh sarjana-sarjana Islam dalam penulisan mereka. Dalam pengkajian ini, pengkaji mendapati maklumat mengenai Abū Ṭālib al-Makkī dan pemikiran beliau hanya boleh didapati dalam kitab-kitab tasawuf. Oleh yang demikian, pengkaji menyimpulkan bahawa tokoh yang dikaji ini merupakan seorang tokoh tasawuf atau sufi yang tekun dan rajin dalam mengkaji ilmu-ilmu keagamaan sehingga beliau dapat menguasai ilmu tersebut, mempunyai akhlak yang terpuji dan hati yang sentiasa bermujāhadah kepada Allah S.W.T.

1.4 KEMATIAN AL-MAKKĪ

Abū Ṭālib telah meninggal dunia pada 386H/ 966M iaitu tanggal 6 Jamadil Akhir¹²⁷ setelah hidup beberapa lama di Baghdad¹²⁸. Beliau dimakamkan di bahagian tenggara Baghdad¹²⁹. Sesetengah pendapat menyatakan al-Makkī dimakamkan di kawasan

¹²⁶ Al-Ḥanbalī (1350), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 120.

¹²⁷ *Ibid.*.

¹²⁸ Schimmel (2008), *op.cit.*, hlm. 85.

¹²⁹ Al-Ḥanbalī (1350), *op.cit.*, jil. 3, hlm 120.

perkuburan Maliki¹³⁰. Ada juga pendapat yang menyatakan al-Makkī dimakamkan di Lembah Tigris¹³¹. Peristiwa kematian al-Makkī telah digambarkan oleh Ibn Qayyim al-Jawzi:

“Aku telah mendengar guru kita Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. Aḥmad al-Samarqandī menyatakan: Aku mendengar guru kita Abū ‘Alī Muḥammad b. Aḥmad b. Maslamā berkata yang aku mendengar guru Abū al-Qāsim b. Bishr menyatakan: Aku telah berjumpa dengan Abū Ṭālib al-Makkī ketika beliau hampir meninggal dan aku berkata: “Sila berikan pesananmu kepadaku”, beliau menjawab: “Jika kau dapati Allah S.W.T. telah mengakhiri hidupku dengan kebaikan, maka taburlah kacang dan gula ke atasku sewaktu membawaku ke tanah perkuburan. Ini untuk menyampaikan (sesuatu)”. Aku bertanya: “Bagaimana untuk aku mengetahui tentang kematian itu?” Beliau menjawab: “Genggamlah tanganku, jika aku mati ketika aku berjabat tangan dengan tanganmu, maka aku mati dalam keadaan baik. Jika aku tidak berjabat tanganmu, maka aku akan mati dalam keadaan yang tidak baik”. Guru kita Abū al-Qāsim berkata: “Aku duduk bersebelahan dengannya, dan dia telah meninggal dunia ketika dia berjabat tangan erat denganku¹³².”

1.5 KEHIDUPAN TASAWUF AL-MAKKĪ

Ramai sarjana dan tokoh Islam memperakui ketokohan dan pemikiran Abū Ṭālib al-Makkī dalam bidang kerohanian atau tasawuf¹³³. Ia dapat dibuktikan dengan hasil penulisan yang beliau tinggalkan iaitu karya *Qūt al-Qulūb* adalah tertumpu dalam bidang ini. Terdapat beberapa kenyataan mengenai beliau yang menggambarkan penglibatan dan praktikal beliau yang sangat mendalam dalam tasawuf¹³⁴.

¹³⁰ Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 66.

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 26.

¹³² Ibn Qayyim (1358), *op.cit.*, jil. 7, hlm. 189-190.

¹³³ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1964), *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, Kaherah: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyyah, hlm. 55.

¹³⁴ Antaranya ialah kenyataan yang telah dikemukakan oleh al-Ḥanbalī dan al-Yāfi‘ī, dalam kehidupan al-Makkī, beliau sentiasa bermujāhadah dan *riyāḍah al-nafs* serta digelar sebagai sufi. Lihat al-Ḥanbalī (1350), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 120; al-Yāfi‘ī (1970), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 430.

Beliau banyak mempraktikkan latihan kerohanian yang dapat menguatkan lagi mujahadahnya kepada Allah S.W.T. dan sekaligus dapat membentuk keperibadiannya yang terpuji. Beliau pernah menanggung kelaparan dan kesejukan dalam jangka masa yang lama. Beliau juga dikatakan hidup bertahun-tahun dengan hanya memakan tumbuhan dan buah-buahan yang terdapat di padang pasir sehingga memberi kesan kepada muka dan warna kulitnya. Selain itu beliau juga menahan untuk tidur, menahan diri dari keinginan fizikal, dan melatih diri dalam keadaan diam dalam tempoh masa yang lama¹³⁵.

Al-Makki pernah menyatakan bahawa beliau telah mencapai tahap ihsan pada pengakhiran jalan kerohaniannya. Ia diakui oleh al-Yāfi'i¹³⁶:

“Pada awalnya, al-Makki mengamati disiplin pada dirinya sahaja dan merasa dirinya hina di hadapan Allah S.W.T., tetapi pada akhir hidupnya beliau telah mencapai tahap ilmu penyaksian Tuhan iaitu *mushāhadah*¹³⁷”.

Pada abad yang ke dua belas, sarjana dunia Islam yang terkenal, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (m. 505/ 1111), telah mengakui kezuhudan Abū Ṭālib al-Makki dalam tasawuf. Ini jelas dibuktikan dengan kata Imam al-Ghazālī dalam kitab karangan beliau:

“ Aku telah mengetahui bahawa “ jalan” tasawuf yang sempurna perlunya kepercayaan intelek dan latihan; kemudian mengandungi cara menghadapi rintangan dalam diri serta berusaha untuk mengeluarkan sifat keji, jadi hati akan bebas selain daripada Allah S.W.T dan sentiasa mengingatiNya.

¹³⁵ Al-Hanbali (1350), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 120.

¹³⁶ Al-Yāfi'i (1970), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 430-431.

¹³⁷ *Mushāhadah*: *Mushāhadah* berasal dari perkataan *shadā*, *yushāhidu*, *mushāhadatan*, yang bermaksud dari sudut bahasa ialah “saling menyaksikan”. Manakala menurut istilah sufi pula ia membawa makna pengetahuan langsung mengenai hakikat Tuhan. Dalam perspektif tasawuf, seorang sufi dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya. *Mushāhadah* adalah *ḥāl* yang tertinggi. al-Tūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *al-Lumā'*, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, hlm. 71; Lihat juga, Wasmukan dan Samson Rahman (terj) (2002), *al-Luma'*, Surabaya: Risalah Gusti, hlm. 141.

Kepercayaan dalam intelektual lebih mudah bagiku daripada mempraktikkannya. Aku mula membiasakan diri dengan kepercayaan mereka (sufi) dengan membaca karya-karya mereka seperti *Qūt al-Qulūb* oleh Abū Ṭālib al-Makkī.....¹³⁸”

Daripada ungkapan yang dibuat oleh Imam al-Ghazālī¹³⁹ menunjukkan bahawa beliau telah merujuk kepada kitab *Qūt al-Qulūb* karangan Abū Ṭālib al-Makkī. Al-Ghazālī menyatakan bahawa beliau terpengaruh dengan pemikiran yang dibawa oleh Abū Ṭālib yang menggambarkan sifat-sifat *madhmūmah* dengan berusaha untuk membuang sifat –sifat yang keji sehingga hati menjadi bersih dan sentiasa bermujahadah kepada Allah S.W.T. Hal ini juga turut merujuk kepada keperibadian al-Makkī sebagai pengarang kitab *Qūt al-Qulūb* dalam menuju jalan Ilahi.

1.6 KARYA-KARYA YANG DIHASILKAN

Terdapat beberapa karya yang dihasilkan oleh al-Makkī. Tetapi karya yang dihasilkan tidak banyak seperti karya yang dihasilkan oleh tokoh-tokoh tasawuf yang lain

¹³⁸ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (t.t) *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*, Mesir: Maktabah al-Junayd, hlm. 8; Lihat juga Watt, W. Montgomery (1953), *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London: G. Allen and Unwin, hlm. 54; Lihat juga, Laoust, H. (1970), *La Politique De Gazali*, Paris: Paul Geuther, hlm. 65.

¹³⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī atau terkenal dengan gelaran al-Ghazālī. Beliau diantara ulama’ yang banyak menghasilkan karya-karya dalam pelbagai bidang ilmu. Antara kitab dalam bidang tasawuf yang dihasilkan ialah *Bidāyat al-Hidāyah*, *al-Adāb fī al-Dīn*, *Kimiya’ al-Sa’ādah*, *Risālah al-Laduniyyah*, *al-Risālah Wā’iziyyah*, *Fātiḥat al-‘Ulūm*, *al-Kashf wa al-Ṭabyīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma’in*, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dan lain-lain. Sila rujuk, Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (1977), *Mu’allaqāt al-Ghazālī*, Kuwait: Wakālah al-Maṭba‘ah, hlm. 21; Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil.1, hlm. 132. Antara karya yang terkenal dan berpengaruh dalam bidang tasawuf ialah Kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Ia ditulis untuk menggalakkan umat Islam supaya beramal dengan ilmu yang dimiliki serta membersihkan amalan dari kotoran-kotoran untuk menghadirkan rasa keikhlasan. Ramai ulama’ memuji kehebatan karya tersebut hingga meletakkan kedudukan Imam al-Ghazālī dengan karyanya *Iḥyā’*. Sila rujuk, al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī (2002), *Ittiḥāf al-Sādah al-Muttaqīn Bi Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 26.

seperti al-Ghazālī al-Qushayrī¹⁴⁰, Ibn-Qayyim¹⁴¹, Ibn Taymiyyah¹⁴², al-Muḥāsibī¹⁴³ dan lain- lain. Dikatakan, sepanjang kehidupan beliau, al-Makkī hanya sempat menulis lima buah karya sahaja. Karya yang terbaik ialah *Qūt al-Qulūb* yang telah dimasyhurkan dan diperkenalkan oleh ahli sufi yang terkemudian untuk kefahaman mereka. Manakala empat lagi karya beliau ialah *‘Ilm al-Qulūb*, *al-Bayān al-Shāfi*, *Kitāb Manāsik al-Ḥājj* dan sebuah tafsir al-Qur’an.

Ada diantara karya-karya yang dihasilkannya sudah tidak wujud lagi seperti *Kitāb Manāsik al-Ḥājj*¹⁴⁴. Walaupun kitab ini telah disebut oleh al-Makkī dalam *Qūt al-Qulūb* tetapi malangnya ia tidak wujud lagi dan tidak diceritakan oleh mana-mana penulis selepas beliau. Manakala menurut penulis kitab *Husn al-Riyād fī Sharḥ Kitāb al-Shīfā*, al-Khafājī, menyatakan al-Makkī juga seorang yang mendalami ilmu al-Qur’an dan menulis sejumlah

¹⁴⁰ Imam al-Qushayrī merupakan seorang ilmuwan dan tokoh pemikir Islam yang cukup masyhur dalam disiplin ilmu tasawuf, sila lihat Basyūnī, Ibrāhīm (1972), *al-Imām al-Qushayrī; Sīratuh, Āthāruh, Madhhabuh Fī al-Taṣawwuf*, Kaherah: Matabi‘ al-Da‘wā, hlm. 165-317. Antara karya-karya Imam al-Qushayrī melebihi 20 buah buku yang meliputi pelbagai cabang ilmu seperti *Al-Taysīr Fī al-Tafsīr*, *Laṭā’if al-Ishārāt*, *al-Tafsīr al-Kabīr*, *al-Tahbīr Fī al-Tadhkīr*, *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*, *al-Fatwā*, *al-Munājāt*, *Nukat Ullī al-Nuhā*, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, dan lain-lain.

¹⁴¹ Syams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin Abū Bakr bin Ayyūb bin Sa‘īd bin Hārith al-Zar‘ī atau lebih dikenali sebagai Ibn Qayyim. Beliau banyak menyumbangkan ilmu-ilmu dan terkenal sebagai ulama dan pemikir Islam. Ibn Qayyim telah menghasilkan 60 karya antaranya ialah *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur’ān*, *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah wa Manshūr Wilāyah al-‘Ilm wa al-‘Irādah*, *Zād al-Ma‘ād fī Hadyī Khayr al-‘Ibād*, *Madārij al-Sālikīn*, *Jalā’ al-Afhām fī al-Ṣalāh wa al-Salām ‘alā Khayr al-Anām* dan sebagainya. Rujuk Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ (1994), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jil. 3, Aḥmad ‘Abd al-Wahāb Faṭḥ (tahqiq), Kaherah: Dār al-Ḥadīth, hlm. 252.

¹⁴² Ibn Taymiyyah merupakan tokoh kerohanian dan ulama’ zuhud yang digelar sebagai perintis Neo-Sufisme. Beliau banyak menulis kitab-kitab kerohanian antaranya ialah, *al-Tuhfat al-‘Irāqiyyah fī al-A‘māl al-Qālbiyyah*, *Qā’idah al-Maḥabbah*, *Kitāb Istiqāmah* dan lain-lain. Sila rujuk, Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 547.

¹⁴³ Abū ‘Abd Allāh al-Hārith bin Asad al-Muḥāsibī (w. 243H/ 857M). Beliau diberi gelaran al-Muḥāsibī berdasarkan kesungguhan beliau mempraktikan amalan “*muḥāsabah al-naḥs*”. Beliau merupakan simbol kepada golongan ‘*arifin*’ pada zamannya dan telah menguasai dalam bidang Syariaḥ dan juga bidang tasawuf. Antara karya-karya al-Muhasibi ialah *Risālah al-Mustashidīn*, *Kitāb al-Māsā’il fī A‘māl al-Qulūb wa al-Jawārīh*, *Kitāb Āḍab al-Nufūs*, *Kitāb al-Naṣā’ih wa al-Waṣāyah*, *Kitāb al-Ri‘ayah li Ḥuqūq Allāh*, *Kitāb al-‘Ujub*, *Kitāb al-Kibr* dan sebagainya. Lihat al-Qushayrī, Abū Qāsim (t.t), *al-Risālah al-Qushayriyyah*, jil. 1, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf (tahqiq), Kaherah: Dār al-Kutub, hlm. 89; Lihat juga al-Jāmī (2003), *op.cit.*, hlm. 75.

¹⁴⁴ Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), *op.cit.*, hlm. 36.

jilid Tafsir¹⁴⁵. Namun teks tersebut juga tidak dijumpai. Manakala kitab *al-Bayān al-Shāfi* telah dikaji dan diterangkan oleh Ibn ‘Abbad al-Rundi, namun teks asalnya telah hilang¹⁴⁶.

Kitab *‘Ilm al-Qulūb*¹⁴⁷ dan *Qūt al-Qulūb*, adalah dua karya al-Makkī yang masih lagi wujud hingga sekarang. Kitab *‘Ilm al-Qulūb* tidak dikenali ramai dan sedikit sahaja kajian yang dibuat terhadap kitab tersebut. Kitab ini mengandungi lapan belas topik utama dimana beliau menekankan konsep *ḥikmah*. Dalam kitab tersebut, al-Makkī telah menjelaskan beberapa definisi *ḥikmah* dari perspektif sufi, ahli perundangan, tradisionalis, dan al-Qur’an. Al-Makkī menyatakan bahawa *ḥikmah* ialah tahap ilmu tertinggi yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T. kepada perutusanNya dan perlu disampaikan kepada umat¹⁴⁸. Al-Makkī juga telah membuat perbezaan antara *ḥikmah* dan ilmu serta mengemukakan beberapa contoh.¹⁴⁹

Dalam kitab ini juga, al-Makkī turut mengupas beberapa pendapat ulama’ mengenai percanggahan yang berkaitan dengan ilmu *al-zāhir*¹⁵⁰ dan ilmu *al-bāṭin*¹⁵¹, perbahasan

¹⁴⁵Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 25; lihat juga Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), *op.cit.*, hlm. 37.

¹⁴⁶ Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), *op.cit.*, hlm. 36.

¹⁴⁷Kitab ini telah ditahqiq oleh beberapa pentahqiq dan kitab yang menjadi rujukan pengkaji telah ditahqiqkan oleh Abū Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Mempunyai 210 halaman dan telah membincangkan 18 sub topik. Kitab ini pernah ditulis tetapi terdapat banyak kesilapan yang berlaku dari sudut tatabahasa. kemudian pembaikan dilakukan oleh pentahqiq dan penambahan beberapa perkataan untuk mencapai maksud yang hendak disampaikan oleh penulis asal kitab. Dalam kitab *‘Ilm al-Qulūb* ini, secara umumnya membincangkan mengenai nasfu dan cara atau kaedah-kaedah dalam menuju jalan *al-Khāliq*. Sila rujuk, al-Makkī (t.t), *op.cit.*, hlm. 1-9

¹⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 14.

¹⁴⁹ Menurut al-Makkī, *ḥikmah* lebih tinggi dari ilmu, oleh yang demikian, seseorang yang memiliki ilmu perlu belajar daripada seseorang yang dianugerahkan *ḥikmah* seperti Nabi Mūsā mendapat bimbingan daripada Nabi Khidīr, *Ibid.*, hlm. 51.

¹⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 54

¹⁵¹ *Ibid.*

mengenai konsep *tawḥīd*¹⁵² dan *tafrīd*¹⁵³, konsep *ikhḥlās*¹⁵⁴, perbincangan mengenai hukum niat dalam beribadah seperti niat memasuki masjid¹⁵⁵, niat *iktiqaf* di masjid¹⁵⁶, niat menziarahi sesama saudara¹⁵⁷ dan lain-lain lagi.

Manakala penerangan lanjut mengenai kitab *Qūt al-Qulūb* yang menjadi subjek perbincangan ini akan dibuat dalam sub topik 1.8 iaitu penerangan karya *Qūt al-Qulūb*. Dalam sub topik tersebut, pengkaji akan menjelaskan beberapa perkara mengenai *Qūt al-Qulūb* seperti pengenalan kitab tersebut, tajuk-tajuk yang dibincangkan, kritikan-kritikan terhadap kitab dan lain-lain lagi.

1.7 PENGAKUAN ILMUAN TERHADAP SUMBANGAN AL-MAKKĪ

Abū Ṭālib al-Makkī terkenal ketokohnya dalam ilmu tasawuf terutama berkaitan dengan kitab karangan beliau *Qūt al-Qulūb*. Aspek-aspek tasawuf atau spiritual yang dikeluarkan oleh al-Makkī dalam kitabnya jelas menunjukkan beliau menjalani kehidupan sebagai seorang sufi. *Qūt al-Qulūb* banyak menyentuh tentang hati, mengenai jalan-jalan menuju Allah S.W.T., keadaan (*aḥwāl*), kedudukan (*maqām*) dan sebagainya. Perbincangan ini meliputi segenap aspek spiritual yang juga turut dibincangkan oleh tokoh-tokoh tasawuf yang lain. Walaubagaimanapun, terdapat juga tokoh tasawuf yang mengambil sikap untuk berdiam diri di atas usaha murni yang diketengahkan oleh al-Makkī.

¹⁵² *Ibid.*, hlm. 87.

¹⁵³ *Ibid.*.

¹⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 144.

¹⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 108.

¹⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 200.

¹⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 220.

1.7.1 Menurut Sumber Islam Antara Abad ke 10- Abad 17

Pada abad kesebelas, kebanyakan tokoh tasawuf yang terkenal dimana karya mereka masih lagi wujud sehingga sekarang tidak mengambil idea pemikiran yang digarapkan oleh al-Makkī sebagai panduan dan tidak dilontarkan dalam kitab mereka. Antaranya ialah, ‘Abū al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī (m. 412H/ 1021M) yang menulis karya *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, Abū Nu‘aym al-Isfahānī (m. 430H/ 1038M) penulis kitab *Ḥilyat al-Awliyā’*, al-Qushayrī (m.465H/ 1073M) dalam kitab *Risālah al-Qushayriyyah*, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uthmān al-Hujwīrī (m. 465H/ 1073M) penulis kitab *Kashf al-Mahjūb*.

Walaupun begitu, terdapat tokoh-tokoh Islam yang masih lagi mengemukakan fakta mengenai al-Makkī antaranya ialah Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Khāṭib al-Baghdādī (m. 463H, 1071M) dalam karya *Tārīkh al-Baghdādī* yang banyak menyentuh dan menghuraikan latar belakang al-Makkī¹⁵⁸. Manakala pada abad yang ke dua belas Masihi, sarjana dunia Islam yang terkenal iaitu Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (m.505H/ 1111M) menyatakan bahawa beliau banyak mengambil idea-idea dari Abū Ṭālib al-Makkī khususnya berkenaan bidang tasawuf dalam kitab karangan beliau *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*¹⁵⁹. Pada abad yang ke tiga belas Masihi pula, tokoh Islam seperti Ibn Qayyim al-Jawzī (m. 597H/ 1200M) juga memperkenalkan al-Makkī dalam karya beliau iaitu *Muntaẓam*¹⁶⁰ dan *Talbīs al-Iblīs*¹⁶¹. Ibn Khallikān (m. 681H/ 1282M) juga banyak menulis mengenai latar

¹⁵⁸ Al-Baghdādī (1002), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 386.

¹⁵⁹ Al-Ghazālī (1964), *op.cit.*, hlm. 55; lihat juga Watt (1953), *op.cit.*, hlm. 54; Lihat juga al-Ḥakīm, Su‘ād (2003), *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn fī al-Qurun Wāhid wa al-‘Isyrīn*, Kaherah: Dār al-Shurūq, hlm. 24.

¹⁶⁰ Ibn Qayyim al-Jawzīyyah (1358), *op.cit.*, hlm. 189-190.

¹⁶¹ Ibn Qayyim al-Jawzī (t.t), *Talbīs al-Iblīs*, Kaherah: Maktabat al-Mutannabī, hlm. 164.

belakang al-Makki¹⁶². Penulis puisi mengenai cinta Ilahi iaitu Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ḥasan al-Khaṭṭbī atau lebih dikenali sebagai Jalāl al-Dīn Rūmī juga turut memetik karya al-Makki, *Qūt al-Qulūb* dalam kitab beliau iaitu *Mathnawi*¹⁶³.

Selain itu, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaymān dalam karya beliau juga menyebut sedikit mengenai al-Makki¹⁶⁴. Dalam kitab *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* yang dikarang oleh Ibn Kathīr juga menyebut mengenai latar belakang dan perjalanan al-Makki contohnya¹⁶⁵:

“ Pemilik kepada kitab *Qūt al-Qulūb*, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Aṭīyyah al-Ḥārith al-‘Ajamī al-Makki, seorang yang zuhud, ahli ibadah, soleh, mendengar dan meriwayatkan Hadith dari ramai perawi. Berkata ‘Utbaqī: al-Makki seorang yang soleh, sentiasa bersungguh-sungguh dalam beribadah dan mengarang kitab *Qūt al-Qulūb*. Dalam kitab *Qūt al-Qulūb*, al-Makki banyak meriwayatkan Hadith untuk ingatan orang ramai yang berada di masjid di Baghdad. Diceritakan oleh al-Jawzī: Bahawa al-Makki berasal dari daerah Jibal dan membesar di Mekah dan seterusnya berhijrah ke Basrah setelah wafatnya Abī Ḥasan b. Sālim, kemudian beliau menumpukan dalam penulisan dan ke Baghdad. Beliau mengumpulkan masyarakat di sana untuk menyampaikan ilmu seraya berkata “Tiada sebarang makhluk yang lebih memberi mudarat melainkan *al-Khālīq*”. Kemudian masyarakat Baghdad menuduh beliau bidaah dan dihalang untuk memberi peringatan lalu beliau berhijrah.”

Pada abad kelima belas Masihi, muncul sarjana terkenal iaitu Ibn Khaldūn (m. 808H/ 1406M) yang banyak menjadi bahan kajian sarjana barat dan Islam. Sumbangannya

¹⁶² Ibn Khallikān (1977), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 303.

¹⁶³ Iqbal, Afzal (1983), *The life and the Work Jalal-ud-Din Rumi*, Lahore: Institute of Islamic Culture, hlm. 98-99.

¹⁶⁴ Al-Yāfi‘ī (1970), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 430.

¹⁶⁵ Ibn Kathīr (1977), *op.cit.*, jil.12, hlm. 319.

dalam bidang keilmuan Islam menjadikan beliau sebagai ulama' dan dianggap sebagai arkitek utama dalam penemuan ilmu sosiologi kemanusiaan. Ibn Khaldūn juga tidak ketinggalan memetik mengenai al-Makkī dalam kitab *Shifā' al-Sā'il li Tahdīd al-Masā'il*¹⁶⁶. Begitu juga dengan Ibn Hajar al- 'Asqalānī (m. 891M/ 1449H) yang turut menukilkan mengenai al-Makkī dalam kitab beliau *al-Mizan*¹⁶⁷. Manakala 'Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 898M/ 1442H), seorang penulis biografi sufi Parsi juga menulis beberapa maklumat mengenai al-Makkī dalam karya beliau *Nafahāt al-Uns*¹⁶⁸ dan begitu juga Abū al-Falāḥ al-Ḥayy b. al-'Imād al-Ḥanbalī dalam karyanya *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār Man Dhahab*¹⁶⁹. Tidak ketinggalan juga Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Yaḥyā Qawāmī Shīrāzī (m. 1050H/ 1640M) juga telah mengkaji dan menguasai pelbagai ajaran sufi termasuk *Qūt al-Qulūb*¹⁷⁰.

Walaupun maklumat mengenai latarbelakang al-Makkī amat terhad dan terdapat segelintir tokoh tasawuf yang mengetepikan pemikiran beliau, namun hal ini tidak memberi kesan terhadap perkembangan pemikiran dan ketokohan beliau khususnya dalam bidang tasawuf, ini kerana masih ramai tokoh-tokoh tasawuf lain yang mengetengahkan dan mengemukakan idea dan pemikiran al-Makkī dalam karya-karya mereka dan ianya telah menjadi sumber rujukkan sehingga sekarang. Perkembangan positif ini telah mewujudkan implikasi dan memberi sumbangan yang besar terhadap dunia Tasawuf sekarang.

¹⁶⁶ Objek perbincangan yang dibuat dalam kitab ini ialah berkaitan dengan titik pemisah diantara manhaj ilmu Syariah, ilmu tasawuf dan ilmu jiwa. Dalam kitab ini pandangan Ibn Khaldūn lebih cenderung kepada tasawuf aliran Sunni berbanding tasawuf Falsafi. Dalam kitab ini juga, Ibn Khaldūn merujuk kepada doktrin kehinaan diri dan memanggil al-Makkī sebagai *al-qadi*. Rujuk Ibn Khaldūn (t.t), *Shifā' al-Sā'il li Tahdīd al-Masā'il*, Beirut: (t.p), hlm: 45 dan 70; Madkūr, Ibrāhīm (1962), *Mahrajān Ibn Khaldūn: Ibn Khaldūn al-Faylasūf*, Kaherah: (t.p), hlm. 127-128.

¹⁶⁷ al-'Asqalani, Ibn Hajar (1981), *op.cit.*, jil. 5, hlm. 300.

¹⁶⁸ Al-Jāmī, 'Abd al-Raḥmān (2003), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 181.

¹⁶⁹ Al-Ḥanbalī, Abū al-Falāḥ b. al-'Imād (1350), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 120.

¹⁷⁰ Nasr, Sayyed Hossein (1978), *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, hlm. 74.

1.7.2 Menurut Sarjana Mutakhir

Kenyataan mengenai al-Makkī juga telah disebut oleh para sarjana mutakhir dalam karya mereka. Antaranya ialah L. Massignon, beliau menulis beberapa perkara mengenai al-Makkī dalam bukunya *Passion of al-Hallaj*. Dalam buku tersebut, beliau turut menulis sebuah artikel mengenai al-Makkī dan aliran Sālīmiyyah. Menurut beliau, karya asal *Qūt al-Qulūb* telah ditahqiqkan sebelum ini¹⁷¹:

“ The (Salimiya) must have disseminated a continued account of this martyr. Since the great Salimiyan works that are still extant were written later than 360/970 (the excommunication of Faris), neither the Luma’ of Sarrāj (in which the sentence “ everything for the ecstatic....., taken from Isa Qassā’s account occurs twice), nor the Qūt of Abū Ṭālib Makkī, gives it to us.”

Karya *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* yang ditulis oleh W. Montgomery Watt turut menjadikan al-Makkī sebagai rujukan dalam kajian beliau yang menyatakan kritikan terhadap para sarjana yang mementingkan kedudukan duniawi boleh didapati dalam karya al-Muḥāsibī dan juga al-Makkī¹⁷²:

“Criticisms of worldly and hypocritical scholars are to be found in the extant works of men like al-Ḥārith ibn- Asad al-Muḥāsibī and Abū Ṭālib al-Makkī.”

¹⁷¹ Massignon (1982), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 582.

¹⁷² Watt, W. Montgomery (1963), *Muslim Intellectual A Study of Al-Ghazali*, Chicago: The Edinburgh University Press, hlm. 111.

Karya Rabi'a *The Mystic and Her Fellow Saints in Islam* oleh Margaret Smith juga banyak menyebut dan memetik kata-kata dari al-Makki dalam kitab *Qūt al-Qulūb*nya¹⁷³:

“The Ways are various, the Way to the Truth is one,”

*“Those who travel on the Way of Truth must keep themselves apart”*¹⁷⁴

*“The Gnostic is not one who commits to memory passages from the Quran, who if he forgets what he has learned, becomes ignorant. He only is the Gnostic who takes his knowledge from his Lord at all times, without having to learn it, and without studying, and this (knowledge) lasts throughout his life-time, he does not forget his knowledge, but remembers it for ever. He has no need of a book, and he is the (true) spiritual Gnostic”*¹⁷⁵

Begitu juga dalam buku *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* yang dikarang oleh Gerhard Bowering. Dalam buku tersebut, beliau telah memperkenalkan serba sedikit mengenai latar belakang al-Makki, sedikit maklumat mengenai perjalanan pendidikan al-Makki dan beberapa orang guru al-Makki. Di samping itu juga, penulis turut membincangkan beberapa pemikiran al-Makki berdasarkan *Qūt al-Qulūb* dan juga *‘Ilm al-Qulūb*. Selain itu, penulis buku juga menyatakan bahawa karya tasawuf *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* yang dikarang oleh al-Ghazālī kebanyakannya adalah berpandukan dan bersumberkan kepada kitab *Qūt al-Qulūb* dari aspek-aspek tasawuf¹⁷⁶. Buku yang ditulis oleh Annemarie Schimmel yang bertajuk *Mystical Dimension of Islam* turut membincangkan beberapa maklumat yang berkaitan dengan al-Makki dan *Qūt al-Qulūb*. Beliau menyatakan bahawa Abū Ṭālib al-Makki merupakan orang Parsi yang lahir di Jibal dan membesar di Mekah. Di

¹⁷³ Smith, Margaret (1984), *op.cit.*, hlm. 14, 16, 47, 51, 58, 74, 76, 80, 81, 83, 92, 94, 97, 101, 102, 103, 104, 107, 133, 140, 141, 143, 166, 167, 168.

¹⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 10.

¹⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 50.

¹⁷⁶ Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 19-20, 25-27, 34, 36-37, 40, 44.

Mekah, al-Makki telah berguru dengan Abū Sa‘īd al-‘Arabi, tokoh sufi yang terkenal pada ketika itu¹⁷⁷.

Dalam buku berjudul *A Sufi Martyr* juga menyebut beberapa fakta berkaitan al-Makki¹⁷⁸. A. J. Arberry, penulis buku ini menyatakan, karya sarjana terkenal al-Ghazālī, *‘Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn* bersumberkan dari karya al-Makki, *Qūt al-Qulūb*¹⁷⁹. Beliau juga mengagumi karya al-Makki sebagai karya yang sistematik pada awal permulaan Islam khususnya dalam bidang tasawuf¹⁸⁰.

Kajian Ilmiah PhD yang bertajuk “ Evaluation of the *Qūt al-Qulūb* of al-Makki with an Annotated Translation of His Kitab *al-Tāwba*” telah membincangkan tentang biodata Abū Ṭālib al-Makki seperti latar belakang, pendidikan awal dan kehidupannya secara umum. Dalam tesis ini juga membincangkan mengenai isi kandungan kitab *Qūt al-Qulūb* secara umum. Selebihnya, penulis banyak mengkaji tentang konsep taubah yang dibahaskan oleh Abū Ṭālib al-Makki serta telah membuat terjemahan mengenai tajuk tersebut dalam kitab *Qūt al-Qulūb*¹⁸¹. Kajian ini ditulis dalam bahasa Inggeris.

Ketokohan al-Makki dalam ilmu tasawuf jelas menunjukkan bahawa beliau diakui oleh ramai sarjana Islam dan juga Barat dari pelbagai pandangan. Idea pemikiran al-Makki dinukilkan dalam karya-karya mereka yang menjadi rujukan dan panduan kepada para pengkaji dan penyelidik dalam memperolehi fakta khususnya dalam ilmu tasawuf. Terdapat

¹⁷⁷ Schimmel (2008), *op.cit.*, hlm. 18, 56, 85, 215, 120, 131, 132, dan 251.

¹⁷⁸ Menurut A.J. Arberry, al-Makki seorang penulis yang terkenal dengan praktikal-praktikal dalam tasawuf. Rujuk, Arberry, A. J. (1969), *A Sufi Martyr*, London: George Allien and Unwin LTD, hlm. 52.

¹⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 97.

¹⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 42.

¹⁸¹ Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), *op.cit.*

sesetengah daripada mereka yang banyak membincangkan mengenai latar belakang al-Makki itu sendiri dan ada juga di kalangan sarjana sekarang yang membincangkan serta mengkaji kitab karangan al-Makki sama ada *Qūt al-Qulūb* atau *‘Ilm al-Qulūb*.

1.8 PENGENALAN KARYA *QŪT AL-QULŪB*

1.8.1 Pengenalan Awal *Qūt al-Qulūb*

Ketokohan al-Makki dalam bidang tasawuf diakui oleh ramai sarjana Islam dan juga barat. Idea pemikiran yang dibawakan oleh al-Makki dijadikan sebagai rujukan dan panduan kepada ahli sufi selepasnya. Kitab *Qūt al-Qulūb*, karya agung Abū Ṭālib al-Makki dalam bidang tasawuf telah menonjolkan elemen-elemen spiritual dan pengalaman kerohanian¹⁸² yang teratur dan sistematik dalam doktrin kesufian¹⁸³ dan telah memberi pengaruh yang besar terhadap karya sufi seterusnya¹⁸⁴.

Antara sarjana yang sinonim dengan karya *Qūt al-Qulūb* ialah al-Ghazālī dalam karya masyhurnya *‘Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*. Dalam *‘Iḥyā’*, al-Ghazālī banyak mengulas dan mengupas mengenai etika dan akhlak yang mendapat banyak pengaruh *Qūt al-Qulūb*¹⁸⁵. Tidak dinafikan kedua-dua kitab tersebut tersohor dengan pengisian ilmu tasawuf yang

¹⁸² Zakaria Stapa (2004), “Tasawuf dan Pembangunan Hakiki Ummah” dalam Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Che Zarrina Sa’ari (ed), *Tasawuf dan Ummah*, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya, hlm. 76.

¹⁸³ Smith, Margaret (1984), *Rabi’a The Mystic & Her Fellow- Saints In Islam*, New York: Press Syndicate of The University of Cambridge, hlm. 47.

¹⁸⁴ Schimmel (2008), *op.cit.*, hlm. 85.

¹⁸⁵ Baldick (2000), *op.cit.*, hlm. 92; Lihat juga Arberry (1969), *op.cit.*, hlm. 42 dan 97; Schimmel (2008), *op.cit.*, hlm. 85; Bowering (1980), *op.cit.*, hlm. 36.

penting. Kitab *Qūt al-Qulūb* banyak menyajikan ilmu pengetahuan dan berisi dengan idea-idea yang mendalam dan susunannya yang halus serta teliti, manakala kitab '*Ihyā*' pula lebih menghuraikan sesuatu topik dengan panjang lebar dan jelas¹⁸⁶.

Dalam karya *Qūt al-Qulūb*, al-Makkī telah mengemukakan ilmu-ilmu sesuai dengan pendapat Sunni serta tidak menonjolkan mazhab yang dipegang olehnya¹⁸⁷. Pengkaji akan menerangkan tajuk-tajuk yang terdapat di dalam kitab ini secara umum. Kitab ini mengandungi empat puluh lapan bab. Dari bab yang pertama sehingga bab yang kedua puluh dua, al-Makkī telah membincangkan mengenai beberapa amalan spiritual seperti anjuran wirid siang dan malam, bacaan zikir dan ayat al-Qur'an, amalan-amalan sunat selepas solat, doa-doa selepas solat, tatacara, etika dan disiplin dalam mengamalkan wirid, membaca al-Qur'an dan mengerjakan solat berjemaah. Manakala bab berikutnya hingga bab yang ketiga puluh, beliau banyak membincangkan mengenai suatu bentuk latihan kepada individu yang baru menceburkan diri dalam alam kesufian. Beliau menekankan beberapa *ḥāl* iaitu *muḥāsabah*, kehinaan diri, *tafakkur*, *murāqabah* dan sebagainya.

Seterusnya, dalam bab tiga puluh satu, beliau telah memperkatakan dan membahaskan mengenai ilmu dan keagungannya. Antaranya, al-Makkī menyebut *ilm yaqīn*, *ilm ma'rifah*, *ilm zāhir*, *ilm bāṭin*, ciri-ciri ilmu dan sebagainya. Dalam bab yang ketiga puluh dua pula, kitab ini membincangkan tahap-tahap *ilm yaqīn* dan menghuraikan

¹⁸⁶ H. Aboebakar Atjeh (1984), *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: CV. Ramadhani, cet. 2, hlm. 273.

¹⁸⁷ Baldick (2000), *op.cit.*, hlm. 79 dan Baldick (1989), *op.cit.*, hlm. 52.

beberapa keadaan apabila seseorang individu itu berada pada tahap tersebut. Bab ini turut membincangkan beberapa tahap atau tingkatan (*maqām*), al-Makki telah menyajikan sembilan *maqām* iaitu *tāwbah*, *ṣabr*, *shukr*, *rajā'*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā* dan *maḥabbah*.

Al-Makki turut membincangkan mengenai prinsip-prinsip Islam seperti Rukun Iman dan Rukun Islam dalam bab yang ketiga puluh tiga. Seterusnya bab ke tiga puluh empat dan tiga puluh lima merupakan penerangan kepada Iman dan Islam. Bab yang ke tiga puluh enam menyentuh konsep Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Manakala dalam bab yang ketiga puluh tujuh, membahaskan mengenai dosa-dosa besar. Bab yang ketiga puluh lapan pula berkisar mengenai niat dan keikhlasan dalam setiap amalan. Bab yang ketiga puluh sembilan membincangkan persoalan pengurangan dan pertambahan sesuatu rezeki dan mempunyai kesinambungan kepada tajuk seterusnya yang menerangkan persoalan-persoalan etika dan adab ketika makan serta makanan dalam bab empat puluh.

Seterusnya dalam bab keempat puluh satu, al-Makki menerangkan mengenai kebaikan kemiskinan dan tidak berharta. Bab keempat puluh dua menceritakan kisah pengembaraan dan tujuan pengembaraan tersebut. Kemudian dalam bab seterusnya, al-Makki menghuraikan mengenai persoalan berkaitan dengan imamah yang diikuti. Seterusnya dalam bab yang keempat puluh empat dan empat puluh lima membincangkan

mengenai *silaturahmi* dan juga soal perkahwinan. Bab keempat puluh enam pula membincangkan mengenai adab di tempat mandi awam dan seterusnya dalam bab yang keempat puluh tujuh membicarakan hal-hal jual beli dan pendedahan kepada halal dan haram. Bab terakhir pula berkesinambungan daripada bab sebelum ini yang membincangkan mengenai nilai-nilai halal dan haram dari aspek *shubhah*.

Dari keseluruhan bab dalam *Qūt al-Qulūb*, pengkaji akan menumpukan kepada elemen-elemen *maqām* yang dibincangkan oleh al-Makkī dalam bab yang ketiga puluh dua sahaja. Beliau telah membahaskan sembilan *maqām* yang terdiri daripada *tāwbah*, *ṣabr*, *shukr*, *rajāʾ*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā* dan *maḥabbah*. Oleh yang demikian, pengkaji akan cuba untuk mengolah dan melihat serta mencari hubungan setiap *maqām* yang dibincangkan oleh al-Makkī dari aspek psikoterapi Islam.

1.8.2 Kritikan dan Pandangan Terhadap *Qūt al-Qulūb*

Karya *Qūt al-Qulūb* telah banyak memberikan nafas kepada kelompok ahli sufi pada zaman yang seterusnya, namun kedapatan juga kritikan mengenai kitab karangan al-Makkī ini antaranya ialah kritikan dari Ahmad Mahdavi Damghani, seorang Ketua Sastera Arab di Universiti Harvard, Cambridge yang menyatakan bahawa karya *Qūt al-Qulūb* memiliki penjelasan yang terbatas kerana ia hanya memberikan olahan secara ringkas seperti mengenai sebahagian dari keadaan (*aḥwāl*), dan tingkatan (*maqām*). Beliau menyatakan lagi, ulama' Hadith masih ragu-ragu terhadap keabsahan hadith-hadith yang

terdapat dalam karya tersebut dan beliau berpendapat bahawa karya ini banyak menampilkan perkataan para sufi Khurasan¹⁸⁸.

Komentar berunsurkan positif terhadap *Qūt al-Qulūb* dilihat apabila penerimaan yang baik ahli tasawuf yang lain, seperti yang telah dibincangkan oleh pengkaji sebelum ini. Bait-bait kata atau idea-idea yang dilontarkan oleh al-Makkī dalam kitab ini telah digunapakai dan dijadikan sebagai penguat hujah kepada tokoh tasawuf pada zaman yang seterusnya. Ini dapat dibuktikan dengan terdapatnya hujah-hujah al-Makkī dalam karya-karya mereka khususnya dalam bidang tasawuf. Sebagai contoh yang jelas, karya *‘Ihyā ‘Ulūm al-Dīn* yang dikarang oleh al-Ghazālī. Karya ini sebahagian besarnya merujuk kepada kitab *Qūt al-Qulūb*. Ia diakui sendiri oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*¹⁸⁹. Jika dilihat dari sudut penerimaan kepada *‘Ihyā* dari kaca mata ulama’, ia merupakan sebuah kitab yang amat besar sumbangannya dalam memberikan manfaat kepada umat Islam serta telah meninggalkan pengaruh yang mendalam kepada pemikiran dan masyarakat Islam seluruhnya¹⁹⁰.

Oleh yang demikian, didapati karya *Ihyā’* sangat dikagumi kehebatannya dan terserlah sebagai satu sumber ilmu bahkan banyak memberikan manfaat serta panduan kepada umat Islam. Jika dilihat dari sudut kandungan *Ihyā*, ia dilihat istimewa dan hal ini menjadikan para ulama’ berulang kali membaca *Ihyā’* serta menggalakkan anak-anak

¹⁸⁸ Azyumardi Azra (2008), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 152.

¹⁸⁹ H. Aboebakar Atjeh (1984), *op.cit.*, hlm. 274; Baldick (2000), *op.cit.*, hlm. 92; Lihat juga Za’bub, ‘Adil (1993), *Imam al-Ghazali Dan Metodologi Kajiannya*, Osman Hj. Khalid (terj), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 51.

¹⁹⁰ Uthmān, ‘Abd Karīm (t.t), *Sīrah al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn Fīhi*, Aḥmad Fu’ād al-Ahwāni (tahqiq), Damsyiq: Dār al-Fikr, hlm. 43.

mereka turut sama membacanya¹⁹¹. Jika kehebatan *Iḥyā'* dilihat begitu, maka sekaligus kitab karangan al-Makki, *Qūt al-Qulūb* juga turut mempunyai nilai-nilai kehebatan seperti kitab *Iḥyā'*.

1.9 PENUTUP

Abū Ṭālib Muḥammad Ibn 'Alī Ibn 'Aṭīyyah al-Ḥārith al-'Ajami atau lebih dikenali sebagai Abū Ṭālib al-Makki seorang tokoh terkenal yang memberi sumbangan besar dalam merintis jalan ke arah perkembangan disiplin ilmu kerohanian atau ilmu tasawuf. Ketokohnya dalam bidang tasawuf diakui oleh sarjana Islam dan juga barat. Begitu juga dengan keperibadian dan akhlak beliau yang disertakan dengan latihan-latihan yang berbentuk kerohanian dalam kehidupan mengukuhkan lagi status beliau dalam bidang tasawuf. Di samping ilmu tasawuf, beliau juga tidak ketinggalan mencari ilmu dalam bidang lain seperti Hadith, tauhid, dan sebagainya melalui guru-guru yang alim dan terkenal.

Ketokohan beliau dalam bidang ini mendorong beliau untuk menulis sebuah karya yang menjadi panduan kepada pengikut selepas beliau iaitu *Qūt al-Qulūb*. Pemikiran dan idea-idea yang dilontarkan dalam kitab ini sarat dengan elemen-elemen kerohanian yang menjadi doktrin utama dalam ilmu tasawuf. Antara perbahasan yang diketengahkan oleh al-Makki yang terdapat dalam *Qūt al-Qulūb* iaitu aspek-aspek *maqāmāt*. Beliau telah membahaskan sembilan *maqāmāt* yang menjadi topik utama perbahasan pengkaji. Pengkaji

¹⁹¹ Al-Ghazālī (1992), *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn*, (takhrīj) al-Ḥāfiẓ al-'Irāqī, jil. 6, Beirut: Dār al-Jīl, hlm. 250.

akan coba untuk melihat hubungan *maqāmāt* dan elemen-elemen terapi yang boleh diinterpretasikan.

BAB DUA

***MAQĀMĀT* DALAM TASAWUF DAN HUBUNGANNYA DENGAN**

PSIKOTERAPI ISLAM

2.0 PENDAHULUAN

Ilmu Tasawuf atau ilmu kesufian lebih menekankan unsur-unsur akhirat daripada keduniaan. Ia lebih tertumpu atau menekankan penafsiran batiniah daripada lahiriah serta mempunyai nilai-nilai spiritual yang tinggi dalam membentuk psikologi dan peribadi umat Islam. Ilmu ini merupakan jenis kerohanian Islam yang mengajar manusia mengenai nilai-nilai kerohanian serta pembersihan jiwa seperti *takhalliyyah al-nafs*, *tahalliyyah al-nafs* dan *tajalliyyah al-nafs*. Tasawuf adalah *maqām* dalam mencapai kejernihan dan kebersihan jiwa atau hati (*tazkiyah al-nafs*¹⁹²) dalam membentuk kesihatan mental yang unggul jika diaplikasikan dengan sempurna. Kebersihan jiwa yang baik memberikan impak kepada struktur batiniah yang bebas dari nilai-nilai negatif yang dipancarkan oleh kelakuan dan akhlak luaran. Tahap atau peringkat ukuran jiwa yang bebas dari anasir-anasir negatif dicernakan melalui perbuatan dan tingkah laku yang disenangi oleh masyarakat sekeliling dan diredhai oleh Allah S.W.T.¹⁹³. Oleh yang demikian, ajaran tasawuf telah menggariskan beberapa metode, proses dan praktikal nilai yang bertujuan untuk membersihkan jiwa dari

¹⁹² Suatu usaha yang gigih dan bersungguh-sungguh untuk membersihkan dan menyucikan jiwa dari sifat-sifat yang tercela dan merupakan satu proses peralihan dari jiwa yang kotor, ternoda dan tercemar dengan dosa-dosa menjadi jiwa yang suci bersih. Seperti hati yang tidak mengikut peraturan syariat kepada hati yang mengikut kepada tuntutan syariat, daripada hati yang kafir kepada hati yang mukmin, daripada munafik kepada bersikap jujur, amanah dan *faṭānah*, sifat dendam digantikan dengan pemaaf, *tawaddu'*, *tawakkal* dan terkawal dan sebagainya. Lihat Ḥawwā, Sa'īd (t.t), *al-Mustakhlaṣ fī Tazkiyah al-Anfus*, Beirut: Dār 'Ammar, hlm. 10; Mohd Sulaiman Yasin (1992), *Akhlaq Dan Tasawuf*, Bangi: Yayasan Salman, hlm. 219-220; Ḥawwā, Sa'īd (1988), *Tarbiyyah al-Rūhaniyyah*, terj Khairul Rafie, Bandung: Pustaka Mizan, hlm. 79. Untuk keterangan lanjut mengenai *Tazkiyah al-nafs* ini, sila rujuk Che Zarrina Sa'ari (2002) "Purification of Soul According to Sufis: A Study of al-Ghazali's Theory", *AFKAR*, bil. 3, Mei-Jun, hlm. 95-112.

¹⁹³ Ibn Miskawayh (1961), *Tahdhīb al-Akhlaq*, Beirut: Maktabah al-Ḥayat, hlm. 114.

sudut zahir mahupun batin. Para ahli tasawuf menyebutnya sebagai *al-maqāmāt* dan *al-aḥwāl*. Antara contoh *maqām* dan *aḥwāl* dalam ilmu tasawuf seperti *tāwbah*, *zuhd*, *ṣabr*, *riḍā*, *khawf*, *tawakkal*, *maḥabbah*, *tawaḍḍuʿ*, *taqwā*, *ikhlās*, *shukr*, *al-raghbah*, *murāqabah*, *istiqāmah*, *inābah* dan lain-lain.

Walaupun kajian ini lebih menumpukan kepada perbahasan mengenai *maqāmāt*, pengkaji juga tidak ketinggalan dalam membahaskan beberapa konsep mengenai *aḥwāl* bagi melihat hubungan antara kedua-duanya. Ini kerana, *aḥwāl* dan *maqāmāt* merupakan dua istilah atau kombinasi yang diguna oleh kebanyakan ahli sufi untuk menunjukkan peningkatan dan jalan-jalan yang harus ditempuhi oleh mereka yang sedang melalui jalan tasawuf. Seperti yang diutarakan oleh Shaykh Shihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī yang menyatakan bahawa tidak ada *maqām* tanpa diikuti oleh *ḥāl*. Begitu juga keadaan *ḥāl* tidak akan wujud tanpa hadirnya *maqām*¹⁹⁴. Dapat dijelaskan bahawa, *ḥāl* dan *maqām* adalah suatu keadaan yang tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain dalam menempuh perjalanan menuju Allah S.W.T.

2.1 DEFINISI *MAQĀMĀT* DAN *AḤWĀL*.

Secara umumnya, perkataan *maqāmāt* dan juga *aḥwāl* tidak disebut atau digunakan secara zahir oleh Allah S.W.T. di dalam al-Qur’an mahupun pada kalimah tasawuf itu sendiri. Namun, terdapat banyak tempat atau ayat di dalam al-Qur’an yang membawa

¹⁹⁴ Al-Suhrawardī, ‘Abd Qādir b. ‘Abd Allāh (1966), *‘Awārif al-Ma‘ārif*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, hlm. 469.

unsur-unsur memberi galakan, mendorong, dan mengajak jiwa manusia ke arah bersifat *ikhlas*, *tawakkal*, *ṣiddiq* dan *yaqīn*, penyerahan diri dan pengabdian yang mutlak kepada Allah S.W.T. dan sebagainya. Aspek-aspek tersebut dilihat sebagai menyentuh soal-soal kejiwaan akhlak dan kesempurnaan insan di sisi Allah S.W.T.¹⁹⁵.

Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa istilah yang digunakan oleh Allah S.W.T. dalam al-Qur'an seperti perkataan *tāwbah*, *zuhd*, *ṣabr*, *shukr*, *khawf*, *rajā'* dan *tawakkal* yang dikategorikan sebagai *maqāmāt* di dalam ajaran tasawuf atau yang merujuk kepada maksud ayat-ayat al-Qur'an seperti *ma'rifah*¹⁹⁶. Ini juga sekaligus membuktikan bahawa ajaran tasawuf atau intipati yang terdapat dalam ajaran ini adalah bersumberkan al-Qur'an.

وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾

(Surah al-Ṣāfāt 37: 164)

Maksudnya: “Malaikat pula menegaskan pendirian mereka dengan berkata): “Dan tiada sesiapa pun dari kalangan kami melainkan ada baginya darjat kedudukan yang tertentu (dalam menyempurnakan tugasnya).”

¹⁹⁵ Mohd Sulaiman bin Yasin (1984), *Mengenal Ilmu Tasawuf*, Bangi: al-Rahmaniyyah, cet. 2, hlm. 149.

¹⁹⁶ *Ma'rifah* berasal dari perkataan (عرف) iaitu (العرفان) atau juga sebagai (علم). Ibn Manzur (1994), *Lisān al-'Arab*, jil. 9, Beirut: Dār Ṣādir, cet. 1, hlm. 236. Terdapat banyak maksud yang diberikan oleh ulama' kepada *ma'rifah* ini, antaranya ialah al-Ghazālī menyatakan *ma'rifah* bermaksud ilmu yang tidak ada keraguan. Manakala *ma'rifah* menurut perspektif kaum sufi ialah sesuatu ilmu yang tidak mempunyai keraguan setelah hamba mengetahui segala zat dan sifat-sifat Allah S.W.T.. Lihat, al-Ghazālī, Abū Hāmid (t.t.) *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Sālikīn*, Beirut: Dār Nahḍah al-Ḥadīthah, hlm. 54. Perbincangan mengenai *ma'rifah* ini juga telah disebut oleh Abū Ṭālib al-Makkī. Beliau telah membahagikan *ma'rifah* kepada dua bahagian iaitu *ma'rifah Sama'ī* dan *ma'rifah 'Ayānī*. *Ma'rifah Samā'ī* ialah mendengar dan mengenali kejadian alam serta tanda-tandanya, manakala *ma'rifah 'Ayānī* pula ialah berlaku pada peringkat atau *maqām mushāhadah* atau *'ayn al-yaqīn*. *Maqām mushāhadah* pula terbahagi kepada dua iaitu *mushāhadah istidlāl* yang diperolehi sebelum *ma'rifah* dan *mushāhadah dalīl* pula diperolehi selepas *ma'rifah*. Lihat al-Makkī, Abū Ṭālib (1997), *Qūt al-Qulūb*, jil. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah, hlm. 244.

وَلَنُصَكِّنَكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ

وَعِيدِ ﴿١٤﴾

Maksudnya: “Dan demi sesungguhnya! kami akan tempatkan kamu di negeri itu sesudah binasanya kaum yang zalim itu; balasan baik yang demikian, adalah bagi orang-orang yang takut akan sikap keadilanKu (menghitung amalnya), dan takut akan janji-janji azabKu”

(Surah Ibrāhīm 14: 14)

Ayat suci al-Qur'an di atas menunjukkan terdapat beberapa perkataan dan istilah yang dikategorikan sebagai *maqāmāt*. Antaranya ialah istilah *khawf* yang ditujukan kepada orang-orang yang takut dengan kebesaran Allah S.W.T. pada hari kiamat dan takut pada ancamanNya iaitu siksaan dan azab Allah S.W.T.¹⁹⁷.

2.1.1 *Maqāmāt* dan *Aḥwāl* Menurut Bahasa

Perkataan *maqāmāt* adalah berbentuk jama' dari kalimah asal iaitu *maqām* yang membawa banyak maksud antaranya ialah “tempat berdiri” seperti *maqām Ibrāhīm*. Ia juga bererti “kedudukan” atau “darjat” seperti yang telah diungkapkan oleh kebanyakan orang Arab “ia seorang yang mempunyai *maqām* (*dhū maqām*) dalam kalangan kaumnya”. *Maqām* juga turut membawa maksud penetapan (*iqāmah*) atau tempat yang menetap atau masanya. Ia juga membawa maksud kepada “sempena” atau “kesesuaian” seperti ungkapan “*lī kulli maqām maqāl*” yang bermaksud “pada setiap suasana atau keadaan itu

¹⁹⁷ Ibn Kathīr (t.t), *Tafsīr Ibn Kathīr*, jil. 2, (t.t.t): Maktabah al-Zahrāh, hlm. 527. Lihat juga al-Ṭabarī (1997), *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, jil. 4, Damasyiq: Dār al-Qalam, hlm. 580.

ada pendekatan yang bersesuaian”. Terdapat juga makna lain bagi perkataan *maqām* ini iaitu majlis, kumpulan manusia dan kubur.¹⁹⁸

Manakala perkataan *aḥwāl* adalah jama’ kepada perkataan *ḥāl*. *Ḥāl* secara bahasanya memberi maksud “masa di mana kita berada” dan juga “keadaan atau kedudukan sesuatu”. Perkataan *ḥāl* digunakan dalam sesetengah bahasa Arab seperti ungkapan *ḥāl al-shay’* (*ḥāl* kepada sesuatu) yang membawa makna; sifatnya. Perkataan *ḥāl al-insān* (*ḥāl* manusia) pula bermaksud; sesuatu yang khusus dari perkara yang berubah-ubah dari segi perubahan sudut batin ataupun zahir¹⁹⁹.

Dari sudut makna bahasa di atas menunjukkan bahawa *maqāmāt* adalah sesuatu yang tetap, tidak berubah-ubah yang berbentuk fizikal dan bersifat luaran. Manakala *aḥwāl* pula sesuatu keadaan yang sentiasa berubah-ubah dan tidak tetap. *Aḥwāl* atau *ḥāl* lebih bersifat maknawi berbeza dengan sifat *maqāmāt* yang lebih cenderung kepada bersifat fizikal.²⁰⁰

¹⁹⁸ Majma’ al-Lughat al-‘Arabiyyah (1972), *Al-Mu’jam al-Wasīṭ*, Istanbul: al-Maktabah al-Islamīyyah, hlm. 768.

¹⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 209.

²⁰⁰ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), “Konsep *Maqamat* dan *Ahwal* Sufi: Suatu Penilaian”, dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, Disember, hlm. 53.

2.1.2 *Maqāmāt* dan *Aḥwāl* Menurut Istilah

Definisi *maqāmāt* dari sudut istilah adalah lebih terperinci dan terfokus. *Maqāmāt* ditakrifkan sebagai perhentian-perhentian spiritual yang menjadi asas utama dalam membentuk kesempurnaan insan yang perlu ditempuhi oleh seorang yang *sālik*²⁰¹. Ia adalah hasil (*al-makāsib*) yang diperolehi melalui kesungguhan dalam bermujahadah kepada Allah S.W.T.²⁰².

Selain itu juga, *maqāmāt* juga didefinisikan sebagai satu perjalanan yang sukar dan panjang. Perjalanan tersebut perlu disertakan dengan melakukan latihan amalan, sama ada amalan lahiriah atau batiniyah dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. seperti

²⁰¹ Perkataan *sālik* dari sudut bahasa ialah seseorang yang menuju kepada sesuatu matlamat atau perkara. Dari segi istilah pula dapat dibahagikan kepada dua iaitu dari pengertian umum dan juga khusus. *Sālik* dalam pengertian umum ialah melibatkan semua mukmin, kerana setiap mukmin dikira sedang berjalan menuju Allah S.W.T. atau sedang menempuhi jalan yang digariskan oleh Allah S.W.T.. Manakala *sālik* dari pengertian khusus pula ialah yang digunakan oleh kaum tasawuf seperti hamba yang bertaubat dari hawa nafsu dan syahwatnya, beristiqamah pada jalan kebenaran dengan melakukan *mujāhadah*, ketaatan dan keikhlasan. Lihat al-Sharqawī, Hasan (1987), *Mu'jam Alfaz al-Sūfiyyah*, Kaherah: Mu'assasah al-Mukhtār Li al-Nashr Wa al-Tawzī', hlm. 171. Selain itu juga *sālik* dalam pengertian yang khusus juga didefinisikan sebagai orang yang berjalan atau melalui *maqāmāt* dengan *ḥāl* bukan dengan ilmu (yang *zahir*) dan tasawwurnya (gambaran, bayangan atau khayalan akal) dimana ilmu atau pengetahuan yang diperolehi itu melalui penglihatan mata hati yang menolak keraguan yang dapat menyesatkan. Lihat al-Jurjānī, 'Alī Ibn Muḥammad (1983), *al-Ta'rifāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 116. Manakala menurut al-Herawī, para sufi atau *sālik* dikategorikan kepada tiga kategori, pertamanya dikenali sebagai *al-murīd*, kategori yang kedua disebut *al-murād* dan kategori yang ketiga adalah golongan yang mendakwa sesuatu yang palsu (*mudda'ī*), terkeliru atau yang ditimpa fitnah (*al-maftun*) dan yang tertipu (*makhdu'*). *Al-Murīd* adalah golongan yang sentiasa melakukan amalan yang menjadi suruhan dalam keadaan takut dan mengharap. *Al-Murād* pula seseorang yang dipilih oleh Allah S.W.T. dianugerahkan kepada rahmat penyaksian (*mushāhadah*). Manakala golongan yang ketiga ialah golongan yang selain dari golongan di atas. Al-Herawī, 'Abdullāh al-Anṣārī (1006-1089), *Manāzil al-Sā'irīn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Alamiyyah, hlm. 73; lihat juga Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), "Konsep Manazil Sufi 'Abdullah al-Ansari al-Herawi dalam kitab Manazil al-Sa'irin", dalam *Jurnal Usuluddin*, bil. 15, Julai, hlm. 7.

²⁰² Armstrong, Amanatullah (1995), *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi) : The Mystical Language of Islam*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, hlm. 140.

mujāhadah, *ṣabr*, *zuhd*, *warā'* dan sebagainya dengan melalui beberapa peringkat atau *maqāmāt* yang tertentu.²⁰³

Manakala *ḥāl* atau *aḥwāl* pula didefinisikan sebagai sesuatu keadaan yang bukan diusahakan yang lahir dari hati tanpa disengajakan oleh mereka (ahli sufi). Mereka tidak mampu untuk menolak atau mengusahkan (*ḥāl*) untuk mendapatkannya seperti perasaan tenang, sedih, takut dan lapang²⁰⁴.

Ḥāl juga ialah sesuatu yang hadir atau menempati di hati atau sesuatu yang ditempatkan pada hati (hasil) dari kejernihan zikir-zikir. Ia tidak diusahakan seperti latihan kerohanian, ibadah seperti yang perlu dilakukan bagi memperoleh *maqāmāt*²⁰⁵.

2.2 MAQĀMĀT DAN AḤWĀL MENURUT PERSPEKTIF SUFI

2.2.1 Maqāmāt

Perbincangan dan perbahasan mengenai *maqāmāt* banyak diperkatakan oleh ahli sufi dalam karya mereka. Mereka adalah individu yang paling layak dan wajar dalam membahaskan persoalan ini secara jelas berdasarkan kepada keluasan ilmu dan pengalaman kerohanian yang dialaminya sendiri. Antara tokoh-tokoh tasawuf yang terkenal ialah seperti al-Qushayrī. Beliau menyatakan *maqām* boleh didefinisikan sebagai suatu adab atau

²⁰³ al-Sharqawī, Hasan (1987), *op.cit.*, hlm. 115; H. A Rivay Siregar (2000), *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Pt RajaGrafindo Persada: Jakarta, hlm. 113-114.

²⁰⁴ Al-Qushayrī (2003), *al-Risālah al-Qushayriyyah*, ed 'Abd al-Halim Mahmud, Kaherah: Dār al-Khayr, hlm. 132; Lihat juga al-Sharqawī (1987), *op.cit.*, hlm. 115.

²⁰⁵ Al-Tūṣi, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *al-Luma'*, Mesir: al-Maktabah Al-Tawfikiah, hlm. 46.

makhluk yang dicapai oleh seseorang hamba melalui usaha gigih yang dilakukannya di peringkat-peringkat perjalanannya. Maka *maqām* seseorang itu ialah dimana tempat dia berada ketika itu dengan berusaha gigih dalam bermujahadah untuknya²⁰⁶. Al-Qushayrī turut menjelaskan perpindahan dari satu *maqām* ke *maqām* seterusnya, seseorang itu perlu menyempurnakan hukum-hukum *maqām* tersebut²⁰⁷. Al-Hujwīrī pula menyatakan *maqām* merujuk kepada “keberadaan” seseorang di jalan Allah S.W.T. dan dipenuhi oleh kewajipan atau usaha yang berkaitan dengan *maqām* itu disertakan dengan penjagaan sehingga mencapai kesempurnaan²⁰⁸.

Menurut al-Jurjānī pula, *maqāmāt* ialah apabila suatu keadaan atau pengalaman rohaniah, tingkah laku dan kesusahan atau bebanan yang sebatik di dalam hati sehingga ianya menjadi kekal, malah sehingga sifat-sifat tersebut menjadi darah daging²⁰⁹. Manakala al-Suhrawardī pula menerangkan *maqām* sebagai satu kedudukan atau tingkatan jalan yang ditempuhi oleh penempuh jalan sufi, menjadi tempat berdiri baginya dan ia tetap²¹⁰. Hal ini sama seperti yang dinyatakan oleh Hujjat al-Islām Imām al-Ghazālī bahawa *maqām* adalah perjalanan-perjalanan rohani yang ditempuhi oleh seseorang yang menempuh jalan Allah S.W.T. Individu tersebut terpaksa menempuh satu *maqām* ke satu *maqām* yang lain, dalam satu tempoh masa tertentu melalui proses *mujāhadah* kepada Allah S.W.T. Beliau juga membahaskan persoalan ini dalam kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beliau menjelaskan bahawa

²⁰⁶ Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 131; Lihat juga terjemahan al-Qushayri (1999), *Risalah Qusyairiyah*, (terj) Lukman Hakim, Surabaya: Risalah Gusti, hlm. 23.

²⁰⁷ Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 131-132.

²⁰⁸ Al-Hujwīrī (2000), *Kasyful Mahjub: The Revelation of The Reiled*” Nicholson, Reynold A. (terj), England: Gibb Memorial Trust, hlm. 182; Lihat juga al-Hujwīrī (1992), *Kasyful Mahjūb: Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M (terj), Indonesia: Penerbit Mizan, hlm. 170.

²⁰⁹ Al-Jurjānī (2000), *op.cit.*, hlm. 224, Lihat juga Othman Napiah (2001), *Ahwal dan Maqamat dalam Ilmu Tasawuf*, Skudai:Universiti Teknologi Malaysia, hlm. 2, Nasr, Seyyed Hossein (1999), *Sufi Essays*, United State: Abc International Group, Inc, hlm. 73.

²¹⁰ Al-Suhrawardī (1966), *op.cit.*, hlm. 469.

maqāmāt al-dīn dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu *ma‘ārif* (knowledge), *aḥwāl* (states), dan *a‘māl* (acts). Beliau memanjangkan perbahasan ini dengan menyatakan *ma‘ārif* adalah asas kepada *aḥwāl*, kemudian daripada *aḥwāl* tersebut ia dapat menghasilkan *a‘māl*. Al-Ghazālī mengumpamakan *ma‘ārif* seperti seponohon pokok, *aḥwāl* seperti dahan-dahan pokok dan *a‘māl* pula diibaratkan sebagai buah²¹¹.

Manakala menurut al-Kāshani pula, istilah *maqām* ialah sesuatu yang menyempurnakan hak-hak yang sepatutnya. Jika seseorang itu tidak memenuhi hak-hak tersebut, maka tidak akan berlaku perpindahan ke peringkat seterusnya. Beliau telah memberikan contoh jika seseorang tersebut tidak dapat mencapai tahap sifat *riḍā* dengan pemberian (*qanā‘ah*), maka individu tersebut tidak akan ke peringkat seterusnya iaitu *maqām tawakkal* dan jika belum mencapai tahap *tawakkal* ini, tidak sah baginya ke *maqām taslīm* dan begitulah ke peringkat-peringkat seterusnya²¹².

Al-Herawi juga telah menjelaskan makna *maqām* seperti para ulama’ tasawuf yang lain sebagai satu tahap atau peringkat yang dilalui oleh para *sālik* atau pejalan (*al-sā’irīn*) dalam perjalanan kerohanian yang mereka lalui. Walaubagaimanapun, beliau cuma menggunakan istilah “*manāzil*”²¹³ yang membawa makna yang sama dengan konsep *maqām* seperti yang disebut oleh para ulama tasawuf yang lain. Hal ini telah dijelaskan

²¹¹ Al-Ghazālī (t.t), *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, jil. 4, Misr: Maktabat al-Tijāriyah al-Kubrā, hlm. 62; lihat juga Tāhā, Yūsuf (1991), *Tarīq al-Ṣūfī*, Beirut: Dār al-Jīl, hlm. 77.

²¹² Al-Kashani (1984), *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfīyyah*, ‘Abd al-Khāliq Maḥmūd (ed), Kaheerah: Dār al-Ma‘ārif, hlm. 94.

²¹³ Perkataan “*manāzil*” adalah kata jama’ bagi perkataan “*manzilah*” yang bermaksud tempat atau peringkat. Lihat Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), *op.cit*, hlm. 7.

oleh Wan Suhaimi dalam artikel beliau yang bertajuk konsep ‘Manāzil Sufi ‘Abdullah Al-Ansari Al-Herawi’.²¹⁴

Tokoh Tasawuf dari Nishapur, al-Ṭūsī telah menjelaskan *maqāmāt* sebagai suatu kedudukan atau tingkatan seorang hamba di hadapan Allah S.W.T. yang diperolehi melalui pengabdian (ibadah), kesungguhan melawan hawa nafsu dan juga melawan penyakit hati (*mujāhadah*), latihan-latihan spiritual (*riyāḍah*) dan menumpukan segenap jiwa raga sepenuhnya kepada Allah S.W.T.²¹⁵. Beliau memetik firman Allah S.W.T. dalam surah Ibrahim yang menjelaskan situasi *maqām* ini:

وَلَنُصَنِّتَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ

Maksudnya: “Dan demi sesungguhnya! Kami akan tempatkan kamu di negeri itu sesudah binasanya kaum yang zalim itu; balasan baik yang demikian, adalah bagi orang-orang yang takut akan sikap keadilanKu (menghitung amalnya), dan takut akan janji-janji azabKu”

(Surah Ibrāhīm 14: 14)

Sementara, Ibn‘Arabī dalam kitabnya *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* menyatakan bahawa istilah *maqāmāt* dan juga *aḥwāl* ada pada setiap amal, samada ia berbentuk jasmani seperti solat, puasa, zakat dan juga yang berbentuk rohani seperti *riḍā*, *ṣabr shukr* dan sebagainya. Beliau berpendapat, segala sesuatu yang pertama kali ciptaanNya telah ditentukan *maqām*nya. Kemudian ketika diturunkan ke dunia, telah ditempatkan pada tempat yang berbeza-beza. Jika seseorang individu itu berada di tempat yang rendah, Allah S.W.T. telah

²¹⁴ Lihat Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), *op.cit*, hlm. 7.

²¹⁵ Al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 46, lihat juga terj, Wasmukan dan Samson Rahman (2002), *al-Luma’*, *Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Risalah Gusti, hlm. 87.

memberikan bimbingan dan petunjuk agar berusaha untuk mendapatkan tempat yang lebih baik dengan cara memperbanyakkan amalan²¹⁶.

Ibn Qayyim turut memberi penerangan tentang *maqāmāt* ini. Beliau menyatakan bahawa *maqāmāt* terbahagi kepada tiga tahap iaitu tahap pertama ialah *yaqāzah* (kesedaran). Pada tahap ini, seorang sufi akan sentiasa melakukan semua kewajipan agama dan sentiasa mengingati Allah S.W.T. di samping membersihkan hatinya dari segala noda dosa. Manakala tahap yang kedua pula ialah *tafkīr* (berfikir), yang akan membawa seorang sufi itu mencapai kejayaan dalam perjalanannya. Tahap terakhir ialah *mushāhadah* (penyaksian) atau *baṣīrah*. Pada tahap ini, jiwa seseorang sufi itu dipenuhi *nur* dan dengan *nur* tersebut mereka dapat melihat *ḥaqīqah* (realiti yang benar). Untuk mencapai tahap tersebut, perlu melalui beberapa proses seperti pengosongan hati dan pembersihan hati dari segala kotoran dosa (*takhallī*). Kemudian hati yang bersih tadi diisi dan dihiasi dengan akhlak dan sifat yang terpuji (*taḥallī*), seterusnya hati bersih tersebut telah bersedia menerima *ma‘rifah* Allah S.W.T. (*tajallī*)²¹⁷.

Najm al-Dīn al-Kubrā dalam kitab *Fawā‘ih*nya menyatakan maksud yang sama dengan ahli sufi lain dalam menjelaskan maksud *maqām* iaitu suatu kedudukan atau tingkatan spiritual dimana seseorang itu (ahli sufi) sentiasa menyiapkan dirinya pada setiap peringkat ke peringkat yang lain dalam perjalanan spiritualnya²¹⁸.

²¹⁶ Ibn ‘Arabī (t.t), *Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. 4, Beirut: Maktabah Dār al-Ṣādir, hlm. 380. Lihat juga, Azyumardi Azra (2008), *Ensiklopedi Tasawuf*, jil. 2, Bandung, Indonesia: Angkasa, hlm. 782.

²¹⁷ Ibn Qayyim (1956), *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāk Na‘bud wa Ḥyyāk Nasta‘īn*, jil. 1, Mesir: Dār al-Kutub, hlm. 123-124; Lihat juga terjemahan Ibn Qayyim (2008), *Madārij as-Sālikīn: Tangga-Tangga Orang yang Berjalan Menuju Kepada Allah S.W.T.*, jil. 2, Arifin Ladari (terj), Selangor: Berlian Publication Sdn. Bhd, hlm. 162.

²¹⁸ Al-Kubrā, Najm al-Dīn (1957), *Kitāb Fawā‘ih al-Jamāl wa Fawātīḥ al-Jalāl*, Fritz Meier (ed.), Wiesbaden, Jerman: Franz Steiner Verlag GMBH, hlm. 41.

Demikian pandangan tentang *maqām* yang dilihat dari pendapat para ahli sufi yang boleh dikatakan diterima umum oleh mereka dari aspek pengertian dan mafhumnya. Jika dilihat secara khusus, mafhum yang dibawa oleh mereka saling berkaitan dan menyatakan sesuatu yang membawa maksud yang sama, perbezaanya ialah dari sudut ungkapan atau istilah yang digunakan oleh mereka berdasarkan pengalaman kerohanian yang dilalui mereka sendiri.

2.2.2 *Aḥwāl*

Walaupun pengkajian ini lebih tertumpu kepada *maqāmāt*, pengkaji juga turut membincangkan aspek-aspek yang berkaitan dengan *aḥwāl* kerana kedua-dua konsep ini adalah saling berkaitan antara satu sama lain dalam perjalanan kerohanian seseorang sufi. *Maqāmāt* tidak akan wujud tanpa *aḥwāl* dan begitu juga dengan *aḥwāl* tidak akan ada tanpa *maqām*. Kedua-dua konsep tersebut sentiasa berhubung kait serta saling mempengaruhi antara satu sama lain. Ia dibuktikan dengan kata-kata Ibn ‘Aṭā’illāh seperti berikut:

حسن العمال نتائج حسن الاحوال وحسن الأحوال من التحقق في مقامات
النزال

*“Baiknya amal-amal perbuatan itu adalah hasil dari baiknya aḥwāl dan baiknya aḥwāl itu adalah hasil dari tepatnya maqāmāt yang telah ditetapkan”*²¹⁹

Kata-kata Ibn ‘Aṭā’illāh juga merumuskan bahawa terdapat *maqāmāt* yang tinggi jika seseorang itu merealisasikan *maqām* tersebut pada dirinya. Sudah tentu hasil dari

²¹⁹ Ibn ‘Ajībah, Aḥmad bin Muḥammad (2008), *Īqādh al-Ḥikam fī Sharḥ al-Ḥikam*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, cet. 2, hlm. 117; lihat juga al-Suhrawardī (1966), *op.cit.*, hlm. 469.

praktikal *maqām* tersebut membuahkan sesuatu *ḥāl* keadaan yang baik yang terbit dari diri seseorang. Begitu juga dengan ucapan-ucapannya²²⁰.

Oleh yang demikian, pengkaji merasakan perlu dijelaskan beberapa makna dan definisi *aḥwāl* dari perspektif ahli sufi sebagai asas dalam melihat hubungan antara *maqāmāt* dan *aḥwāl*. *Aḥwāl* ialah sesuatu rasa atau makna yang dianugerahkan yang muncul dalam hati seseorang sufi tanpa dibuat-buat atau diusahakan. Ia adalah kurniaan atau limpahan dari Allah S.W.T. ke atas hambaNya. Ia merupakan warisan dari amalan yang soleh yang diiringi dengan hati yang suci bersih. Ia meresap ke dalam hati di sebabkan kesucian dari berzikir²²¹. Dalam hal ini, al-Jurjānī juga menyatakan hal yang sama seperti di atas, *aḥwāl* ialah satu pengalaman rohaniah yang berlaku di dalam hati tanpa sengaja, dibuat-buat, dicari-cari, dan tanpa diusahakan. Pengalaman rohaniah ini akan hilang apabila pelbagai sifat-sifat diri yang timbul nyata, samada pengalaman rohaniah itu akan berlaku semula atau terus lenyap. Seperti rasa hebat dan gementar hati apabila mengingatkan kebesaran Allah S.W.T. dan sebagainya.²²²

Di sini beliau menegaskan bahawa pengalaman kerohanian tersebut kekal di dalam hati sehingga sifat-sifat tersebut menjadi sehati di dalam hati yang dikategorikan sebagai *maqām*. Misalnya *al-zuhd*, pada peringkat permulaan ia merupakan *ḥāl* bagi seseorang *sālik*, tetapi ia berubah apabila sampai di suatu peringkat yang menjadikan *zuhd* itu kekal di dalam hati sehingga kemanisannya pun telah dirasakan, maka peringkat tersebut dinamakan

²²⁰ Hawwā, Sa'id (2009), *Al-Ḥikam*, Basri Bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari (terj), Johor, Malaysia: Perniagaan Jahabersa, cet. 3, hlm. 169.

²²¹ Al-Ṭūsī (1960), *op.cit.*, hlm. 46; Lihat juga al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 132-133.

²²² Al-Jurjānī (2000), *op.cit.*, hlm. 86.

*maqām*²²³. Daripada kenyataan itu juga menunjukkan secara jelas perkaitan dan perhubungan antara *aḥwāl* dan *maqām* dalam perjalanan seorang *sālik*.

Aḥwāl adalah sesuatu yang turun atau jatuh dari Allah S.W.T. ke dalam hati seseorang yang tidak dapat dihalang apabila ia datang dan tidak dapat menarik balik dengan usaha manusia apabila ia pergi. Ia merupakan anugerah dan nikmat yang dilimpahkan oleh Allah S.W.T. kepada hambaNya yang terpilih. Seseorang yang dianugerahkan dengan *aḥwāl* tersebut akan tenggelam serta kekal *aḥwāl* itu dalam hatinya.²²⁴

Manakala menurut Ibn ‘Ajībah, *ḥāl* merupakan suatu gerak hati (*ḥarakat al-qalb*), lintasan dan bisikan hati yang baik lawan kepada lintasan dan bisikan hati yang jahat dengan daya ketahanan bersabar dalam menghadapi kehendak dan ketentuan Allah S.W.T. Menurutnya, hati manusia mempunyai dua lintasan hati, pertamanya lintasan hati yang baik dan keduanya lintasan hati yang jahat. Jika lintasan hati yang jahat tersebut lenyap, maka yang tinggal hanya lintasan hati yang baik, lintasan yang baik itu dinamakan *al-ḥāl*²²⁵.

Menurut al-Kalābādhi pula, tasawuf sendiri merupakan ilmu *aḥwāl* yang lahir dari amal yang benar. Tetapi benarnya amal itu tidak semata-mata bergantung dengan kebenaran, ini kerana seseorang itu perlu mengetahui ilmu mengenai hukum-hukum syariat dan cabang-cabangnya seperti solat, puasa, perkara-perkara fardhu, termasuk ilmu yang berkaitan dengan *munākahāt* seperti pernikahan, talak, perkara-perkara wajib dan sunat dan sebagainya. Beliau menjelaskan lagi, setelah mendalami ilmu hukum dan syariat tersebut, seseorang itu perlu juga melengkapi dirinya dengan ilmu yang berkaitan dengan penyakit rohani yang menyentuh beberapa aspek seperti jenis penyakit rohani, latihan kerohanian,

²²³ *Ibid.*, hlm. 110.

²²⁴ Nicholson, R. A. (1911), *The Kasf al-Mahjub, The Oldest Persian Treatise On Sufism* by ‘Ali b. ‘Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, London: Lucac & Co., hlm. 181.

²²⁵ Ibn ‘Ajībah (2008), *op.cit.*, hlm. 42.

pendidikan terhadap akhlak dan sebagainya. Apabila seseorang itu sudah istiqamah dalam melakukan perkara-perkara wajib, jiwa yang sihat, melazimkan jiwa dengan adab dan akhlak yang baik, jauhkan jiwa dari keduniaan dan sebagainya, dengan cara ini *ma'rifah* dapat dicapai sekaligus dapat merasai *aḥwāl* tersebut²²⁶

Oleh itu, *aḥwāl* merupakan suatu yang mendatang, muncul anugerah dari Allah S.W.T. kepada para *sālik* melalui ketetapan berzikir yang diamalkan semasa *mujāhadah* dan suluknya. Menurut Wan Suhaimi dalam artikelnya, situasi tersebut seumpama apa yang dihadapi dan dilalui oleh para pengembara dalam pengembaraannya. Ibarat musafir dalam pengembaraannya yang sering terdedah kepada pelbagai keadaan dan peristiwa yang perlu dilalui di luar kawalan dan pilihannya. Keadaan ini diumpamakan dengan apa yang dilalui oleh para *sālik* dalam pengembaraan kerohaniannya yang sentiasa terdedah kepada perkara-perkara kerohanian yang silih berganti.²²⁷

2.3 CIRI-CIRI *AḤWĀL* DAN *MAQĀMĀT*

Daripada definisi yang dibawa dan dijelaskan oleh pengkaji sebelum ini, *maqāmāt* secara ringkasnya ialah satu perjalanan kerohanian yang sukar dan mencabar yang perlu ditempuhi oleh seseorang dalam mencapai matlamat kerohaniannya, manakala *aḥwāl* pula sesuatu yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T. ke dalam hati seseorang yang tidak boleh diusahakan atau menolak seperti tenang, sedih, lapang dan sebagainya. Kedua-dua elemen ini saling memerlukan dan berkaitan dalam perjalanan seseorang sufi untuk menempuhi perjalanan kerohaniannya. Kedua-dua elemen ini juga mempunyai beberapa ciri-ciri yang

²²⁶ Al-Kalābādhi, Abū Bakr (1969), *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Maḥmūd Amīn al-Nawāwī (ed.), Kaherah: al-Kuliyyah al-Azhariyyah, hlm. 104-105.

²²⁷ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm. 54; lihat juga 'Abd al-Fattāḥ Barakāt (1989), *Fī al-Taṣawwuf wa al-Akhlāq Dirāsāt wa Nuṣūṣ*, Kaherah: 'Ālam al-Fikr, hlm. 144.

tersendiri. Hal ini turut menjadi perbahasan di kalangan para ulama' serta tokoh-tokoh sufi. Oleh yang demikian, pengkaji akan cuba untuk menyenaraikan dan menjelaskan ciri-ciri kedua konsep tersebut dan kemudiannya mengemukakan beberapa aspek perbezaan di antara keduanya.

2.3.1 Ciri-ciri dan Perbezaan *Maqāmāt* dan *Aḥwāl*

Perbahasan ciri-ciri utama dalam perbincangan *aḥwāl* dan *maqāmāt* ini ialah mengenai cara bagaimana sesuatu *maqām* dan *ḥāl* itu dapat dicapai atau dimiliki samada melalui jalan usaha dan ikhtiar atau melalui kurniaan dan anugerah. Jika ditelusuri definisi yang telah dibahaskan oleh pengkaji sebelum ini, jelas menunjukkan bahawa *maqām* itu dapat dicapai melalui jalan usaha (*muktasab*) dan *mujāhadah*. Manakala *ḥāl* pula sebaliknya yang merupakan satu anugerah atau kurniaan (*mawhibah*) dan ia tidak boleh diusahakan. Dalam hal ini al-Suhrawardī menyebut:

“*Ḥāl adalah anugerah (mawhab) dan maqām adalah perolehan (kasb)*²²⁸”

Al-Hujwiri pula menjelaskan *maqām* umpama jalan seorang dan tempat seseorang itu berada semasa melakukan *mujahādahnya*. Peringkat yang dilaluinya berdasarkan kepada daya usaha yang dilakukan. Manakala *ḥāl* pula adalah suatu kurniaan, kemuliaan dan kerahmatan Allah S.W.T. yang mengiringi setiap *maqām*²²⁹ dan ia tiada kaitan dengan *mujāhadah* atau usaha yang dilakukan oleh seseorang itu. Menurut beliau lagi, *maqām* dikategorikan sebagai amalan atau praktikal dan ianya boleh diusahakan (*al-makāsib*). *Ḥāl*

²²⁸ ‘al-Suhrawardī (1966), *op.cit.*, hlm. 470; lihat juga al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 46.

²²⁹ Al-Kalābādhi (1969), *op.cit.*, hlm. 106.

pula adalah kategori kelebihan atau kemuliaan (*al-afḍāl*) dalam bentuk pemberian (*al-mawāhib*)²³⁰.

Perbincangan ini juga turut diujahkan oleh Basyuni dalam artikel Wan Suhaimi mengenai persoalan apakah *maqām* dan *ḥāl* adalah *muktasabah* ataupun *mawhibah*. Menurut beliau, dalam hal ini aspek bahasa Arab dan pengertian atau fahaman ahli sufi perlu diambil kira. Pada tafsiran beliau mengenai *maqām*, perkataan ini berasal dari *aqāma* yang bererti “berada (di suatu tempat)” yang membawa maksud satu daya usaha yang dilaksanakan oleh seseorang dan ia melazimi perbuatan tersebut. Manakala *ḥāl* pula ditafsirkan oleh beliau sebagai *ḥalla* (menepati) yang bermaksud suatu yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T. kepada seseorang tanpa ikhtiar dan usaha darinya (hamba)²³¹.

Seterusnya perbincangan ciri-ciri *maqām* dan *ḥāl* yang menyentuh aspek, adakah ianya kekal atau berubah-ubah? Ini kerana terdapat perselisihan pendapat di kalangan ulama’ sufi dalam membahaskan hal ini. Ada yang mengatakan bahawa *ḥāl* itu kekal dan ada pula yang menyatakan jika ianya kekal dan tidak berterusan, sebenarnya ia adalah satu lintasan sahaja (*lawā’ih*) yang belum mencapai tahap *aḥwāl*. Ini dijelaskan oleh al-Qushayrī sebagai, jika sesuatu sifat atau keadaan itu berada dalam bentuk tetap dan kemudian berubah-ubah, situasi ini boleh dikategorikan sebagai *ḥāl*²³².

²³⁰ Al-Hujwiri (1974), *Kashf al-Mahjūb*, Is’ad al-Hadi Qandil (terj), jil. 2, Kaherah: Majlis al-A‘la li al-Shu‘un al-Islamiyyah, hlm. 409.

²³¹ Lihat artikel, Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm: 55.

²³² Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 132.

Terdapat juga pandangan lain yang menyatakan bahawa *ḥāl* tidak kekal atau berterusan. “*Aḥwāl* adalah seperti kilat, sekiranya ia kekal ia adalah bisikan jiwa (*ḥaḍīth nafs*)”. Begitulah ungkapan dari al-Junayd yang membawa maksud *aḥwāl* itu seperti namanya, sebagaimana ia menepati pada hati tanpa diduga dan akan hilang serta merta²³³.

Al-Qushayrī turut menerima secara terbuka pendapat lain yang menyatakan bahawa *aḥwāl* itu kekal. Beliau menjelaskan, terdapat juga sesuatu “makna” yakni *aḥwāl* itu bertukar menjadi *maqām* bagi seseorang dan ia beriltizam pada dirinya. Akan tetapi, *aḥwāl* yang bertukar kepada *maqām* tadi turut diringi dengan *aḥwāl* yang lain, ia merupakan *aḥwāl* yang mendatang, tidak kekal berterusan atas *aḥwāl* yang kekal dan bertukar menjadi *maqām* tadi. *Aḥwāl* yang mendatang ini, akan sentiasa berpindah ke *aḥwāl* seterusnya yang lebih tinggi dan lebih unik²³⁴.

Pendapat ini juga telah disokong oleh al-Suhrawardī yang menyatakan sesuatu *ḥāl* itu dinamakan *ḥāl* kerana sifatnya yang sentiasa berubah-ubah. Manakala *maqām* pula dinamakan *maqām* disebabkan sifatnya yang tetap dan kekal, akan tetapi terdapat juga *ḥāl* tertentu yang boleh bertukar menjadi *maqām*²³⁵. Pendapat ini berbeza dengan apa yang telah dibincangkan oleh Ibn ‘Arabī dalam kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* yang menyatakan bahawa *maqāmāt* itu tidak kekal bahkan persoalan ini perlu kepada perincian yang lebih mendalam. Ini kerana hakikat *maqāmāt* bukanlah satu sahaja, tetapi ia berbeza-beza. Namun Ibn ‘Arabī masih tetap menerima dan menyatakan bahawa tiada perselisihan

²³³ Lihat artikel Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm: 56; Al-Suhrawardī (1966), *op.cit.*, hlm. 471.

²³⁴ Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 132- 133.

²³⁵ Al-Suhrawardī (1966), *op.cit.*, hlm. 469.

pandangan di kalangan sufi bahawa *maqāmāt* adalah tetap dan tidak berganjak (*ghayr zā'il*) sepertimana terdapatnya perbezaan pandangan mengenai *ḥāl* ²³⁶.

Berdasarkan kepada ciri-ciri yang telah dikemukakan iaitu unsur usaha dan kurnia dan unsur tetap dan berubah, ternyata mempunyai perbezaan di antara kedua-duanya. Perbezaan ini adalah perbezaan yang diterima umum iaitu *maqām* merupakan satu peringkat yang lebih bersifat kekal atau tetap dan ia dapat dicapai dengan adanya usaha dan *mujāhadah*. *Ḥāl* pula suatu keadaan yang mendatang dan ianya boleh berubah. *Ḥāl* bersumberkan dari anugerah yang dicampakkan ke dalam hati seseorang dari Allah S.W.T. dan tiada daya usaha manusia untuk menarik dan menolak keadaan itu ²³⁷.

2.4 TINGKATAN *MAQĀMĀT*

Seterusnya pengkaji akan menyatakan bilangan dan tingkatan *maqām* yang juga mempunyai perselisihan dan pertentangan mengenai bilangan, dan tertibnya di kalangan para sufi. Namun perbahasan ini hanya membincangkan tingkatan dan tertib *maqāmāt* sahaja, tidak membincangkan mengenai tertib *ḥāl* atau tingkatan *ḥāl*. Ini kerana, *ḥāl* merupakan anugerah dan kurniaan Allah S.W.T. yang tertakluk kepada kehendakNya untuk meletakkan sesuatu *ḥāl* itu ke dalam hati hambaNya.

²³⁶ Antaranya ialah, beliau menyatakan bahawa terdapat *maqāmāt* yang diperoleh dengan syarat, jika gugur syarat tersebut, maka *maqām* tersebut akan berganjak. Contohnya *maqām warā'*, yang mana ia tidak akan tercapai melainkan dengan dua perkara iaitu dengan menjauhi 'perkara yang diharamkan' (*al-mahzūr*) dan juga perkara '*shubhah*' (*al-mutashābih*). Jika salah satu atau kedua-dua syarat tersebut tidak dilaksanakan, maka seseorang itu masih tidak memperoleh *maqām warā'*. Oleh yang demikian jika seseorang itu telah memperoleh *maqām warā'* setelah dia memenuhi syarat-syarat tersebut, maka dia masih tetap pada *maqām* tersebut selagimana syarat itu masih dipenuhi. Begitu juga *maqām khawf*, *rajā'* dan *tajrīd* yang merupakan *qat'* *al-asbāb* yang merupakan zahir *maqām tawakkal* bagi umum. Terdapat juga *maqāmāt* yang kekal sehingga berlakunya kematian dan kemudian akan berganjak sepertimana *maqām tāwbah* dan 'penunaian tuntutan syarak' (*murā'āh al-shar'*). Lihat Ibn 'Arabī (t.t), *op.cit* .hlm. 380.

²³⁷ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm: 56.

2.4.1 Syarat Perpindahan *Maqām*

Terdapat dua pendapat yang berbeza iaitu mengenai syarat perpindahan *maqām* ini, pertamanya mengatakan bahawa seseorang tidak harus berpindah atau melepasi ke suatu *maqām* yang lain selagi mana ke semua hukum-hukum yang berkaitan dengan sesuatu *maqām* sebelumnya itu tidak dipenuhi. Manakala pandangan seterusnya menyatakan *maqām* seseorang itu tidak sempurna kecuali setelah ia berpindah ke *maqām* yang seterusnya dan ke *maqām* yang lebih tinggi. Keadaan tersebut dapat menilai *maqāmnya* yang sebelum itu dan sekaligus dapat memperbaiki dan memperkembangkannya²³⁸.

Dalam hal ini, al-Herawi mendokong pandangan kedua. Beliau telah menukulkan pandangan al-Junayd dalam bukunya *Manāzil al-Sā'irīn* mengenai perjalanan para salik itu 'kadang-kadang' dipindahkan dari satu *ḥāl* ke suatu *ḥāl* yang lebih tinggi dan 'kadang-kadang' ianya tetap pada satu tahap bertujuan untuk memperbaiki tahap sebelumnya²³⁹.

Apa yang dapat disimpulkan ialah, agak sukar untuk menentukan pandangan yang paling tepat dalam perbahasan ini, fakta berbentuk teori tanpa amali dan praktikal adalah tidak mencukupi. Mereka (para sufi) berhujah berdasarkan pengalaman dan latihan kerohanian yang mereka rasai dan lalui yang berlainan antara satu sama lain²⁴⁰. Di sini Wan

²³⁸ Al-Suhrawardī (1966), *op.cit.*, hlm. 472.

²³⁹ Hal ini menurut al-Kāshānī, tetapnya seorang *sālik* pada suatu tahap demi melihat dan membetulkan tahap yang sebelumnya, adalah harus bagi pandangan al-Junayd, bukannya wajib seperti yang dinyatakan oleh al-Herawī. Menurut al-Kāshānī lagi, beliau sependapat dengan al-Herawi iaitu mendokong pandangan yang kedua. Beliau berpendapat, jika seseorang *sālik* itu berada di tahap yang tertentu biasanya mereka terikat dengan tahap *maqām* yang mereka duduki tersebut. Keadaan ini akan menjadikan seseorang *sālik* itu tidak mampu dan menilainya dari luar dan jika ia berpindah ke suatu tahap yang lebih tinggi, pasti ia dapat melihat dan menilai *maqāmnya* dahulu dengan lebih jelas sekaligus dapat mengenalpasti kedudukan mereka yang sebenar. Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), *op.cit.*, hlm. 8.

²⁴⁰ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm. 57.

Suhaimi telah menyimpulkan bahawa seseorang *sālik* itu tidak harus berpindah dari suatu *maqām* ke suatu *maqām* yang lain sehingga seseorang itu melengkapkan pencapaian *maqāmnya*²⁴¹.

2.4.2 Bilangan, Tingkatan dan Susunan *Maqām*

Dalam hal ini, ahli-ahli sufi berselisih pendapat dan setiap daripada mereka telah mengemukakan susunan tertentu bagi *maqām* berdasarkan pengalaman masing-masing. Hal ini juga turut dikatakan oleh Ibn Qayyim:

“Terdapat banyak ikhtilaf (perselisihan) dalam kalangan para sufi mengenai bilangan dan susunan maqāmāt, setiap mereka mengemukakan pendapat masing-masing berkaitan maqām dan ḥāl. Mereka juga bercanggah tentang sesetengah peringkat perjalanan, adakah ianya aḥwāl?”²⁴²

Pandangan yang pelbagai dalam persoalan bilangan *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang telah dikemukakan oleh para ulama’ tentang mencapai suatu tahap terdapat jurang perbezaannya yang luas. Jika dilihat dari pandangan mereka, setiap daripada mereka mengemukakan susunan dan tertibnya yang tertentu. Menurut al-Ṭūsī, beliau menghitung *maqām* yang perlu ditempuhi oleh seseorang *sālik* sebanyak tujuh *maqām* mengikut tertibnya iaitu *tāwbah*, *warā’*, *zuhd*, *faqir*, *ṣabr*, *tawakkal* dan *riḍā*²⁴³, manakala Abū Ṭālib al-Makkī telah membahagikan *maqāmāt* kepada sembilan *maqām* serta mengikut tertib dari *maqām* *tāwbah*, *ṣabr*, *shukr*, *rajā’*, *khawf*, *zuhd*²⁴⁴, *tawakkal*, *riḍā* dan *maḥabbah*²⁴⁵. Terdapat juga

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Ibn Qayyim, ‘Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr (2001), *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāk Na‘bud wa Iyyāk Nasta‘īn*, jil.1, Beirut: Dār Iḥyā’ al- Turath al-‘Arabī, hlm. 110.

²⁴³ Al-Tusi (378H), *op.cit.*, hlm. 47-57

²⁴⁴ Al-Makkī, Abū Ṭālib, (1997), *Qūt al-Qulūb*, jil. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah, hlm. 317-326.

para sufi yang membahagikan *maqāmāt* ini kepada lebih dari seratus lima puluh *maqām* seperti Ibn Sab'īn²⁴⁶ dan ada juga yang mencampuradukkan antara *maqām* dan juga *ḥāl* seperti al-Suhrawardī²⁴⁷.

Antara faktor berlakunya perselisihan ini di antaranya ialah perbezaan tanggapan dan pemikiran di kalangan mazhab-mazhab dan tarekat mengenai persoalan ini. Mereka hanya bersepakat dari sudut gambaran umum sahaja. Malahan faktor kekeliruan dalam menafsirkan diantara suatu *maqām* dengan *maqām* yang lain dari suatu sudut, dan juga yang terdapat antara suatu *maqām* dengan *ḥāl* dari aspek yang lain pula menjadi penyumbang kepada percanggahan pendapat ini²⁴⁸.

Namun begitu, Ibn Qayyim telah mengemukakan pendapat yang mengharmonikan keadaan ini. Menurut beliau, tidak terdapat susunan yang menyeluruh dan tetap bagi seseorang *sālik*. Oleh yang demikian, wajar sekiranya ahli-ahli sufi membicarakan atau membincangkan mengenai *maqāmāt* itu secara umum sahaja sebagaimana yang dilakukan oleh pemimpin-pemimpin tasawuf yang terdahulu²⁴⁹.

Seterusnya para sufi turut bercanggah dan berselisih pendapat mengenai tertib *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang digariskan oleh setiap sufi. Ini disebabkan setiap para sufi

²⁴⁵ *Ibid.*, jil. 2, hlm. 3-63.

²⁴⁶ Abd al-Fattah Ahmad al-Fawi (2001), *Akidah dan Suluk dalam Tasawuf: Antara Keaslian dan Penyelewengan*, Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari (terj), Johor: Jahabersa, hlm. 174.

²⁴⁷ *Ibid.*.

²⁴⁸ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm. 59.

²⁴⁹ Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, hlm. 108.

berpendapat tertib dan susunan *maqām* dan *ḥāl* adalah bergantung kepada apa yang telah dilakukan oleh seorang *sālik* itu dalam perjalanan kerohaniannya bertunjangkan bakat dan keupayaan mereka. Ia juga disebabkan perbezaan kaedah *suluk* di antara seseorang guru atau di antara satu tarekat dengan tarekat yang lain²⁵⁰.

Tercetusnya perbezaan ini adalah disebabkan susunan dan pengalaman kerohanian yang dilalui oleh para *sālik* adalah berlainan dan berbeza di antara satu sama lain. Pengalaman kerohanian mereka juga yang membezakan tinggi dan rendahnya sesuatu *maqām* dan *ḥāl* yang dilaluinya dan ianya tidak terhad kepada satu susunan dan tertib sahaja. Oleh kerana pengalaman yang berbeza, ketinggian sesuatu *maqām* dan *ḥāl* tersebut bergantung kepada individu *sālik* tersebut berdasarkan apa yang dilakukan dan dianugerahkan kepadanya.

2.5 HUBUNGAN *MAQĀMĀT* DAN PSIKOTERAPI

Seperti yang telah dihuraikan dan dibincangkan oleh pengkaji sebelum ini mengenai makna *maqāmāt* iaitu suatu kedudukan atau tingkatan spiritual yang memerlukan usaha untuk mencapai dan berpindah dari satu *maqām* ke *maqām* yang lebih tinggi dalam perjalanan kerohanian seorang *sālik*. Kesungguhan dan usaha ini, sebenarnya mengandungi nilai-nilai spiritual yang tinggi dan didapati mampu untuk menyelesaikan masalah-masalah psikologi manusia. Kandungan dan elemen *maqāmāt* mempunyai metodologi yang sistematik bagi mewujudkan kesihatan jiwa dan mental yang baik dan merupakan satu langkah awal dalam usaha membentuk satu metode pemulihan atau rawatan yang dikenali

²⁵⁰ Wan Suhaimi Wan Abdullah (1999), *op.cit.*, hlm: 59.

sebagai psikoterapi Islam. Psikoterapi Islam merupakan satu usaha dalam proses Islamisasi sains yang bertunjangkan kepada pengaplikasian dari al-Qur'an dan al-Sunnah²⁵¹. Melalui proses ini, dapat menjadikan psikologi seseorang merasa tenang, tenteram, selesa, dan mampu mewujudkan kesihatan mental yang baik.

2.5.1 Pengenalan Psikoterapi

Psikoterapi merupakan salah satu dari cabang ilmu psikologi, yang cuba untuk menyelesaikan masalah kemanusiaan atau masalah kesihatan mental²⁵² seperti ketegangan mental, kegelisahan, gangguan mental, tekanan perasaan, kemurungan, fobia, neurosis, psikopatologi, psikosis dan lain-lain yang dipengaruhi oleh pelbagai faktor²⁵³. Dalam ilmu psikologi, psikoterapi ialah suatu metode atau proses interaksi dengan klien bagi mengurangkan faktor-faktor yang mengganggu demi untuk mendapatkan kehidupan yang

²⁵¹ M. Hamdani Bakhran Adz-Dzaky (2001), *Psikoterapi dan Kaunseling Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, hlm. 222. Lihat juga M. Solihin (2004), *Terapi Sufistik*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 35. Lihat juga Badri, Malik (2009), "The Islamisation of Psychology: Its 'Why', its 'What', its 'How', and its 'Who'" dalam *Psychology From An Islamic Perspective*, Selangor: International Islamic University Malaysia, hlm. 19.

²⁵² Dalam pendefinisian kesihatan mental, ia dibahagikan kepada dua pola iaitu pola negatif dan juga pola positif. Pola negatif iaitu terhindarnya seseorang itu dari segala penyakit neurosis dan psikosis. Manakala pola kedua ialah pola positif iaitu kemampuan individu dalam penyesuaian diri terhadap lingkungan sosial. Maḥmūd, Muḥammad Maḥmūd (1984), *'Ilm al-Nafs al-Ma'āsir fī Dhaw' al-Islām*, Jeddah: Dār al-Shuruq, hlm. 336-337. Selain itu, kesihatan mental juga turut dipengaruhi oleh keadaan jiwa, iaitu keadaan kesejahteraan emosional jiwa seseorang. Lihat Abdul Mujib & Yusuf Mudzakir (2002), *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, hlm. 135. Dalam hal ini, Zakiah Darajat telah menyimpulkan kesihatan mental ialah wujudnya keserasian yang bersungguh-sungguh antara fungsi-fungsi kejiwaan dan terciptanya penyesuaian diri antara individu dengan dirinya sendiri dan lingkungannya berdasarkan keimanan dan ketaqwaan dalam mencapai kebahagiaan hidup dunia dan akhirat. Lihat Zakiah Darajat (1984), *Kesehatan Mental dan Peranannya dalam Pendidikan dan Pengajaran*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. 4.

²⁵³ Terdapat tiga faktor yang mempengaruhi kesihatan mental seseorang iaitu ciri-ciri khusus individu, persekitaran dan peristiwa-peristiwa dalam kehidupan. Ciri-ciri khusus individu termasuklah harga diri (*self-esteem*), tabiat (*temperament*) dan kemampuan daya tindak (*coping skills*). Faktor persekitaran pula melibatkan faktor sosial, faktor ekonomi, sokongan sosial dan keadaan fizikal seperti tempat tinggal terlalu sesak, kotor, bising, dan sebagainya. Manakala peristiwa-peristiwa dalam kehidupan termasuk kehilangan orang yang disayangi, masalah kewangan dan peralihan kitaran hidup seperti remaja kepada dewasa dan hingga persaraan. Lihat Mohamed Sharif bin Mustafa, Roslee Ahmad dan Jamaluddin Ramli (2005), "Kesihatan Mental Rakyat Malaysia Masa Kini: Suatu Pendekatan Kaunseling Berdasarkan Nilai-Nilai Islam" dalam *Persidangan Kaunseling Universiti Malaya*, 28 dan 29 November, Fakulti Pendidikan, Jabatan Psikologi Pendidikan dan Kaunseling, hlm. 153.

lebih tenang dan damai tanpa menggunakan ubat-ubatan klinikal²⁵⁴. Ramai manusia sekarang mengalami ketidakstabilan dari sudut spiritual, emosi dan psikologi. Keadaan ini menyebabkan meningkatnya gejala-gejala sakit mental seperti gejala bunuh diri, gila dan sebagainya. Ini di antara kesan langsung akibat dari pemisahan antara manusia dan agama yang dipopularkan oleh masyarakat barat implikasi dari perkembangan falsafah sains barat²⁵⁵.

Oleh yang demikian, gejala-gejala penyakit yang melibatkan psikologi perlu dirawat dan diubati dengan kaedah rawatan secara spiritual atau lebih tertumpu kepada perasaan dan ketidaksedaran iaitu melalui psikoterapi²⁵⁶. Psikoterapi ini muncul akibat dari fenomena dan bentuk psikologi manusia yang bermasalah bagi memulihkan gangguan psikologi yang memberi impak kepada ketenangan manusia umumnya²⁵⁷. Ia juga bertujuan bagi melahirkan satu kesedaran baru dengan menggunakan tekad dan akal seseorang bagi menjana satu perubahan dalam membuat alternatif penyelesaian yang sewajarnya²⁵⁸.

Dalam perbahasan ini, pengkaji telah membahagikan aspek psikoterapi kepada dua bahagian iaitu pertamanya psikoterapi barat, di mana idea-idea terapi atau teori-teori yang lahir dari pemikir-pemikir barat. Manakala bahagian yang keduanya, psikoterapi menurut Islam, yang mana teori-teori dan elemen-elemen terapi yang digunakan diambil dari sumber-sumber Islam.

²⁵⁴ Lahey, Benjamin B. (1998), *Psychology and Introduction*, New York: Mc Graw Hill, hlm. 496.

²⁵⁵ Mahdi al-Ghalsyani (1993), *Filsafat Sains Menurut al-Qu'ran*, Bandung: Mizan, hlm. 9.

²⁵⁶ Peres, Joseph Francis (1965), *Counselling: Theory And Practice*, United State: Addison- Wesley Publishing Company INC, hlm. 13.

²⁵⁷ Gross, M. L. (1978), *The Psychological Society*, New York: Random House, hlm. 113.

²⁵⁸ Othman Mohamed (2005), *Prinsip Psikoterapi dan Pengurusan dalam Kaunseling*, Selangor: Penerbit Universiti Putra Malaysia, ed. 2, hlm. 2.

2.5.2 Psikoterapi Barat

Dalam perbincangan mengenai tajuk ini, pengkaji hanya akan menghuraikan dua jenis teori psikoterapi yang terkenal sahaja bagi melihat perbandingan dan perbezaan yang dibawa oleh psikoterapi menurut Islam.

i) Teori Psikoanalisis

Teori ini telah dipelopori oleh Sigmund Freud yang juga dikenali sebagai bapa psikoterapi moden. Beliau merupakan seorang doktor yang boleh merawat pesakit yang mengalami gangguan mental ringan dan juga kecelaruan-kecelaruan saraf yang dikategorikan sebagai pesakit psikoneurosis²⁵⁹. Antara tanda-tanda daripada penyakit ini ialah histeria yang boleh membawa kepada gangguan mental yang kronik sehingga membabitkan kematian, lumpuh, gangguan pada sistem organ badan, cemas, gelisah yang melampau, perasaan takut yang teramat sangat dan segala tindakan di bawah kawalan²⁶⁰.

Freud telah menggariskan dan berlandaskan kepada lima teori dan praktik dalam psikoterapi tersebut iaitu pertamanya: kehidupan mental individu boleh difahami dan pemahaman terhadap sifat manusia boleh dicerminkan pada penderitaan manusia. Kedua:

²⁵⁹ Psikoneurosis: Gangguan perilaku atau psikologi yang agak ringan dan dianggap tidak mempunyai sebarang rawatan dan terapi kepada gangguan ini. Lihat Evans, Chris (1978), *Psychology: A Dictionary Of The Mind, Brain And Behaviour*, London: Arrow Books Ltd, hlm. 235.

²⁶⁰ Thouless, Robert H. (1971), *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge: University Press, hlm. 108; Lihat juga Schellenberg, James A. (1996), *Tokoh-Tokoh Psikologi Sosial*, Mohammad Haji Yusuf (terj), Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, hlm. 9; Silverman, Robert E. (1985), *Psychology*, New York: Prentice- Hall, Inc. Englewood Cliffs, hlm. 469; Jung, C. G. (1961), *Freud And Psychoanalysis*, R. F. C. Hull (terj), London: Routledge & Kegan Paul, hlm. 1-24.

tingkah laku seseorang diketahui sering ditentukan oleh faktor-faktor tidak sadar. Ketiga: pengalaman perkembangan awal kanak-kanak mempengaruhi peribadi seseorang apabila dewasa. Keempat: dengan memahami metode yang digunakan oleh seseorang dalam menyelesaikan rasa cemas dan kegelisahan dan kelima: memberi cara-cara mencari penjelasan daripada ketidaksedaran melalui analisis mimpi²⁶¹.

Teori ini juga telah membahagikan akal fikiran manusia kepada tiga tahap iaitu alam sadar²⁶², alam pra sadar²⁶³ dan alam tidak sadar atau bawah sadar²⁶⁴. Menurut Corey, idea yang dikemukakan oleh Freud mengenai alam bawah sadar atau alam tidak sadar bersifat primitif yang telah dipaksa masuk ke dalam diri seseorang individu²⁶⁵. Aspek ini, menurut Freud mempunyai pengaruh yang tinggi dalam menentukan tingkah laku seseorang dan juga mempengaruhi aspek keperibadian manusia yang ditentukan kembali oleh unsur yang terdapat dalam alam tidak sadar atau bawah sadar²⁶⁶. Menurutny lagi, manusia memiliki alam tidak sadar yang mempunyai dorongan agresif dan dorongan

²⁶¹ Corey, Gerald (1996), *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, United States: International Thomson Publishing Inc, ed. 5. hlm. 111-123; Capuzzi, David and Gross, R. Douglas (1995), *Counseling and Psychotherapy: Theories and Interventions*, United States: Prentice Hall, hlm. 121.

²⁶² Dalam alam ini manusia menyedari dan dapat mengetahui apa yang telah berlaku dan sedang berlaku kepadanya serta persekitarannya. Seperti merasa sunyi, marah, sedih, sakit dan sebagainya. Lihat Amir Awang (1987), *Teori dan Amalan Psikoterapi*, Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia, hlm. 1.

²⁶³ Alam pra sadar pula yang berada di antara alam sadar dan juga alam tidak sadar. Seseorang itu tidak menyedari dan tidak mengetahui sesuatu itu berlaku melainkan jika ia sadar dan memberikan perhatian pada sesuatu kejadian itu seperti detikan jam dalam keadaan yang bising. Jika seseorang itu menumpukan detikan jam tersebut, pasti ia akan mendengarnya dari saat ke saat. *Ibid.*; Lihat juga Othman Mohamed (2005), *op.cit.*, hlm. 51.

²⁶⁴ Dalam keadaan ini, menurut Freud, seseorang tidak menyedari langsung apa yang telah berlaku padanya. Seperti perubahan pada saraf manusia. Begitu juga apa yang berlaku ke atas emosi yang disebabkan oleh sesuatu kejadian. Lihat Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 1; Othman Mohamed (2005), *op.cit.*, hlm. 51.

²⁶⁵ Corey, Gerald (1996), *op.cit.*, hlm. 128.

²⁶⁶ Hanna D. Bustaman (1997), *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 56.

seksual untuk mempertahankan diri dan memanjangkan zuriat yang dianggap sebagai realiti kehidupan manusia²⁶⁷ serta ianya penting²⁶⁸.

Freud dalam menghuraikan sifat tabii manusia menyatakan bahawa manusia dilahirkan dengan naluri-naluri kebinatangan yang mempunyai unsur jahat. Bermulanya kehidupan manusia adalah dengan naluri-naluri tersebut (kebinatangan) yang bertindak secara tidak logik dan tidak rasional. Kuasa naluri tersebut tersimpan di dalam suatu sistem tenaga dan kerana itu manusia dianggap sebagai suatu sistem tenaga yang berfungsi sebagai sistem hidrolik. Tenaga ini telah dibahagikan kepada dua bahagian iaitu *libido*²⁶⁹ (tenaga hidup atau naluri hidup) dan juga *thanatos*²⁷⁰ (tenaga mati). Tenaga ini menjadi rebutan atau dipengaruhi oleh unsur *id*²⁷¹, *ego*²⁷² dan *superego*²⁷³.

²⁶⁷ *Ibid.*; Lihat juga Liebert, Robert M. dan Neale, John M. (1977), *Psychology*, New York: John Wiley & Sons INC, hlm. 316.

²⁶⁸ Rahman, Afzaul (1981), *Qu'ranic Sciences*, Singapura: Pustaka Nasrul PTE.LTD., hlm. 255-258.

²⁶⁹ Tenaga ini yang sentiasa berusaha untuk memanjangkan zuriat manusia atau satu desakan seksual. Ia tidak terbatas kepada seks sahaja, tetapi meliputi juga usaha-usaha ke arah mengembang, membina, dan mendorong manusia ke arah kreativiti. Ia juga merupakan suatu motivasi yang mendorong manusia kepada mencari keseronokan dan mengelakkan dari kesakitan. Lihat Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 2.; Othman Mohamed (2005), *op.cit.*, hlm. 50; Schellenberg (1996), *op.cit.*, hlm. 18.

²⁷⁰ *Thanatos* ialah naluri mati yang lahir dalam bentuk dorongan-dorongan agresif. Disebabkan naluri ini, manusia kadang kala bertindak dan cuba untuk menyakiti dirinya sendiri atau membunuh diri sendiri atau orang lain. Amir Awang (1987), *op.cit.* hlm. 2.

²⁷¹ Menurut Freud *id* ialah bawaan sejak kecil yang bersifat biologi (*system de unbewussten*) dengan beberapa proses terjadi pada tingkat yang tidak disadari. Ia juga merupakan punca utama bagi tenaga jiwa dan pusat bagi semua naluri. Ia juga boleh bertindak secara rambang atau bertindak secara membabi buta kerana ia tidak mempunyai sistem organisasi yang betul dan teratur. Oleh yang demikian *id* bersifat mendesak dan terdesak. Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 3; Sumadi Surya Brata (2001), *Psikologi Keperibadian*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, hlm. 125. Menurut Freud lagi *id* ialah “*the aspect of personality allied with the instincts, the source of psychic energy, The id operates according to the pleasure principle*” Schultz, P. Duane. dan Schultz, Sydney Ellen. (2001), *Theories of Personality*, Canada: Worth Thomsom Learning, hlm. 52.

²⁷² *Ego* berbeza dengan *id*, *ego* mempunyai kecenderungan untuk memperbaiki diri, menyedari kesalahan diri dan menghindar diri dari rasa bersalah. Ia juga boleh mengendalikan masalah diri yang dihadapi oleh *ego* dapat berfungsi untuk mengatur dan menyesuaikan antara dorongan dengan tuntutan realiti dan mengendalikan masalah yang tercipta dari dorongan tersebut. Rifat Syauqy Nawawi (2000), *Metodologi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 42. *Ego* juga bertindak sebagai pengawal kepada *id* daripada bertindak secara membabi buta. Ia berkembang selaras dengan tumberasan manusia. Oleh itu, *ego* dapat menghalakan seseorang itu bertindak secara rasional melalui pertimbangan akal yang sedar. Freud menyatakan *ego* ialah “*The rational aspect of personality, responsible for directing and controlling the*

Selain itu juga, Freud telah mengemukakan teori mekanisme bela diri dalam psikoanalisisnya. Mekanisme bela diri adalah satu proses psikologi yang bertujuan untuk mengurangi penderitaan *ego* yang tidak dapat mengawal *id* dengan baik. Ia juga membantu *ego* untuk mempertahankan dirinya dari desakan dan dorongan yang bertalu-talu dari *id*. Keadaan mekanisme bela diri ini dianggap normal dalam kehidupan manusia seharian²⁷⁴. Banyak contoh yang dikemukakan oleh Freud mengenai mekanisme bela diri ini, pengkaji hanya akan mengemukakan beberapa contoh sebagai gambaran iaitu, represi²⁷⁵, penyangkalan²⁷⁶, pembentukan reaksi²⁷⁷ dan penyaluran²⁷⁸.

instincts according to the reality principle." Lihat Schultz, P. Duane. (1991), *Growth Psychology: Models of Healthy Street*, Yustinus (terj), Yogyakarta: Kanisius, hlm. 53.

²⁷³ *Superego* ialah elemen yang berkaitan dengan sosial dan moral. Ia merupakan cabang moral atau kehakiman bagi sesuatu personaliti itu. Ia juga bertindak atau bertanggungjawab dalam menentukan sesuatu tingkah laku itu betul atau salah, buruk atau baik. Antara lain fungsi utama *superego* ialah, (i) menyekat desakan *id*, terutama yang berbentuk seks, (ii) memujuk *ego* untuk menggantikan matlamat realistik dengan matlamat moral, (iii) ia juga berusaha ke arah mencapai kesempurnaan. Freud menyatakan *superego* ialah "The moral aspect of personality the internalization of parental and societal values and standard. Schultz, P. Duane. (1991), *op.cit.*, hlm. 54; Lihat juga Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 4-5.

²⁷⁴ Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 6. Lihat juga Allen, BEM. P., (2000), *Personality Theories; Development Growth and Divencity*, Boston: Allyn and Bacon, hlm. 24.

²⁷⁵ Represi atau pendaman merupakan asas dalam mekanisme bela diri dalam struktur personaliti individu. Ia merupakan satu benteng yang menyingkirkan semua pemikiran dan perasaan yang mengancam dari alam sadar. Pemikiran ini atau satu perasaan yang menyakitkan ini di dalam tempoh lima tahun pertama di dalam kehidupan seseorang itu disingkirkan atau dipendamkan dengan cara sebegini. Walaupun perasaan ini dipendamkan oleh alam tidak sadar, namun Freud menyatakan ia tetap dapat mempengaruhi tingkah laku seseorang masa kini. Lihat Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 6-7; Othman Mohamed (2005), *op.cit.*, hlm. 57; Corey, Gerald (1996), *op.cit.*, hlm. 95.

²⁷⁶ Penyangkalan, penafian atau penolakan terhadap realiti. Ia dilakukan secara sadar atau separa sadar. Seperti sesuatu peristiwa yang trumatik yang terlalu hebat untuk diterima oleh seseorang individu terpaksa dinafikan untuk mengawal emosi dan fikiran seseorang. Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 7.

²⁷⁷ Pembentukan reaksi ialah satu bentuk mekanisme bela diri bagi mempertahankan diri dari sesuatu ancaman dengan memperlihatkan reaksi yang bertentangan dengan bentuk ancaman itu. Sebagai contoh, ketika seseorang itu berada di dalam keadaan sedih dan juga pilu yang amat sangat menunjukkan reaksi ketawa yang keterlaluan. *Ibid.*

²⁷⁸ Teknik penyaluran ini ialah dengan melepaskan desakan-desakan itu kepada sasaran yang lain. Seperti seseorang individu yang dimarah dengan ketuanya menyalurkan atau melepaskan kemarahannya kepada anak isteri kerana tidak berani dan tidak mampu untuk melepaskan kemarahan tersebut kepada ketuanya. *Ibid.*

Selain itu Freud juga telah mengemukakan pandangannya terhadap motivasi dalam diri individu. Menurut beliau, manusia dikatakan bergerak dan melakukan aktiviti kerana ingin mencapai keperluan dan kemahuan, seperti biologi, seks, makan, minum dan lain-lain²⁷⁹. Motivasi diri ini telah dibahagikan kepada dua kategori iaitu motivasi primer yang berkaitan dengan aspek-aspek biologi atau berkaitan dengan struktur organik manusia seperti mendapatkan makanan ketika lapar dan motivasi sekunder iaitu tidak terlalu kaitan dengan stuktur organik manusia. Ia lebih menjurus kepada psikologi manusia seperti kehendak terhadap harga diri, penerimaan dalam masyarakat dan orang sekeliling²⁸⁰.

Kelemahan konsep motivasi yang ditonjolkan dalam psikoanalisis ini jelas menunjukkan penekanan terhadap aspek naluri seseorang. Dari sudut lainnya pula, konsep ini lebih menjuruskan kepada peranan jantina (seks) dan amat berpengaruh terhadap aktiviti manusia serta mengabaikan motivasi-motivasi sosial manusia.²⁸¹

Dalam perbahasan ini, Abdul Mujib dalam buku *Nuansa-nuansa Psikologi Islam* menjelaskan bahawa terdapat percanggahan beberapa unsur dalam psikoanalisis ini dengan agama. Antaranya ialah perbincangan mengenai *id*, *ego* dan *super ego*. Pembahagian ini menafikan alam pra sedar sehingga kepercayaan kewujudan Tuhan atau agama dinyatakan sebagai delusi atau ilusi²⁸². Dalam Islam mempercayai adanya unsur roh yang berdimensikan *ilāhiyyah* yang berkaitan dengan alam pra sedar. Hal ini telah banyak dibahaskan oleh para ulama' Islam, sama ada ulama' tasawuf mahupun ahli falsafah akhlak

²⁷⁹ Hasan Langgulung (1986), *Teori-Teori Kesihatan Mental*, Jakarta: Pustaka al-Husna, hlm. 54.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, hlm. 94.

²⁸² Abdul Mujib & Jusuf Mudzakir (2002), *op.cit.*, hlm. 6.

umpama perbincangan yang mendalam oleh al-Ghazālī mengenai dimensi-dimensi jiwa²⁸³. Begitu juga dalam hal mimpi, menurut Frued, mimpi adalah di antara unsur psikis sedangkan dalam Islam mimpi boleh lahir dari unsur psikis dan juga dari dunia eksternal seperti dari Tuhan atau syaitan. Jika seseorang itu tidak mempercayai dunia eksternal tersebut, ini bererti ia tidak mempercayai sebahagian dari wahyu kerana penurunan wahyu kepada para Nabi juga melalui medium mimpi²⁸⁴. Begitu juga dalam perbincangan mengenai seks. Freud dalam psikoanalisisnya terlalu mengagungkan peranan seks dan mendakwa bahawa semua kegiatan manusia samada sedar atau tidak adalah didorong oleh seks semata-mata. Pandangan ini telah disangkal oleh Malik Badri dan menyatakan bahawa fahaman sedemikian merupakan satu tindak balas yang melampau terhadap tekanan dari kesempitan faham akhlak Katolik dan Victorian yang wujud pada zaman Frued²⁸⁵.

Secara umumnya, prinsip yang dibawa oleh Freud ini dilunasi oleh prinsip-prinsip menafikan aspek-aspek spiritual dan kerohanian. Pandangan ini dipersetujui oleh Malik Badri yang menjelaskan bahawa aspek spiritual atau kerohanian tidak begitu ditekankan oleh ahli Psikologi barat²⁸⁶. Malahan, Sapora Sipon turut menyatakan bahawa teori yang dibawakan oleh Sigmud Freud telah memisahkan agama dari disiplin ilmu kaunseling serta

²⁸³ Al-Ghazālī adalah tokoh Psikologi yang tiada tandingannya. Beliau merupakan pemikir yang tulen dalam bidang psikologi yang telah menyelidik keadaan psikologikal manusia. Shah Rul Anuar & Mohd Zaini, (2010), "Pemikiran al-Ghazali (450H-505H) Dalam Bidang Psikologi Islam" dalam buku *Isu-Isu dalam Pengajian Islam (siri2)*, Johor, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia, hlm. 136; Mohd Amin (1997), "Islamic Psychology", dalam *Psychology And Society In Islamic Perspective*, Kuala Lumpur, S. Abdul Majeed & Co., hlm. 26. Lihat juga Rasy Sapuri (2009), *Psikologi Islam: Tuntunan Jiwa Manusia Moden*, Jakarta: PTRajaGrafindo Persada, hlm. 352. Bagi melihat perbincangan al-Ghazali mengenai perbahasan jiwa sila rujuk al-Ghazālī (1986), *al-Risālah al-Laduniyyah* dalam *Majmu' al-Rasail*, jil. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 91.

²⁸⁴ Abdul Mujib & Jusuf Mudzakir (2002), *op.cit.*, hlm. 6.

²⁸⁵ Malik Badri (1989), *Konflik Ahli Psikologi Islam*, Fadlullah Wilmot (terj), Kuala Lumpur: IBS Buku Sdn. Bhd., hlm. 113.

²⁸⁶ *Ibid.*, hlm. xi.

meletakkan agama sebagai satu mitos yang boleh mengherot berotkan pemikiran manusia²⁸⁷.

ii) Humanistik

Psikoterapi barat yang seterusnya ialah psikoterapi humanistik hasil dari pemikiran A. H. Maslow yang memandang keperluan diri sebagai perkara yang penting. Psikoterapi ini tidak mempunyai prosedur dan teori-teori psikoterapi yang tertentu. Kadangkala, humanistik menggunakan teknik daripada Psikoanalitik, terapi Gestalt²⁸⁸ dan Analisis Transaksional²⁸⁹. Dalam psikoterapi ini, Maslow menjelaskan bahawa perilaku seseorang

²⁸⁷ Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh (2008), *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, hlm. 11. Lihat juga Malik Badri (1989), *op.cit.*, hlm. 27 & 53-57.

²⁸⁸ Pendekatan terapi ini cenderung kepada mempercayai bahawa manusia memang boleh membuat pilihan. Manusia mempunyai kekuatan diri memilih sesuatu yang merestui kehendaknya. Sehubungan dengan itu, manusia juga boleh mengawal diri dengan berkesan dan berani mengambil tindakan yang boleh memberi kebahagiaan kepada dirinya. Terapi ini tidak mementingkan individu yang mengalami pengalaman lampau dan yang akan datang. Terapi ini lebih cenderung kepada pengalaman semasa yang dialami oleh individu tersebut dalam menangani keadaan dirinya. Kepentingan diri ini berkait rapat bahawa pada asasnya seorang individu itu tidak dianggap baik dan jahat. Manusia sentiasa berinteraksi dengan orang lain dan interaksi sedemikian merupakan satu pergaulan yang ikhlas dan tulen. Segala tindakannya menyeluruh serta menuju ke arah penyempurnaan swadiri dan mencapai potensi yang dikuasainya. Matlamat terapi ini adalah mengharapkan individu yang mengalami gangguan nrosis, psikosis itu dapat hidup dengan masyarakatnya. Pemulihan terapi ini melihat ke arah analisis aspek introjeksi, unjukan, penyempitan persepsi dan mencerminkan kembali diri. Antara teknik yang digunakan dalam terapi ini ialah berbentuk dialog, teknik kerusi kosong, teknik gerakan melampau, teknik kesediaan dengan tanggungjawab, teknik memainkan peranan unjukan, teknik penukaran terbalik dan teknik bersama mengekalkan perasaan. Penerangan lanjut sila rujuk Othman Mohamed (2005), *op.cit.*, hlm. 125-138. Lihat juga seumpama dalam Mahmood Nazar Mohamed (2005), *op.cit.*, hlm. 440-442.

²⁸⁹ Analisis Transaksional adalah salah satu pendekatan psikoterapi yang menekankan pada hubungan interaksi. Ia dapat digunakan sebagai terapi individual, dalam pendekatan kelompok. Pendekatan ini menekankan pada aspek perjanjian dan keputusan. Melalui perjanjian ini tujuan dan arah proses terapi dikembangkan sendiri oleh klien, juga dalam proses terapi ini menekankan pentingnya keputusan-keputusan yang diambil oleh klien. Maka proses terapi mengutamakan kemampuan klien untuk membuat keputusan sendiri, dan keputusan baru serta menggunakan kemajuan hidupnya sendiri. Analisis Transaksional berakar kepada kehidupan manusia bukanlah suatu yang sudah ditentukan. Ia juga didasarkan pada asumsi atau anggapan bahawa seseorang itu mampu memahami keputusan-keputusan pada masa lalu dan kemudian dapat memilih untuk memutuskan kembali atau menyesuaikan kembali keputusan yang telah pernah diambil. Berne (pengasas kepada terapi Analisis Transaksional) menyatakan bahawa manusia mempunyai kapasiti untuk memilih dan menghadapi persoalan-persoalan hidupnya.. Dalam terapi ini, terdapat empat fasa. Petamanya ialah tiga status ego iaitu, orang tua (*parent*), dewasa (*adult*) dan kanak-kanak (*child*). Setiap peringkat ego tersebut adalah berbeza dari sudut berfikir, merasa dan perilaku. Fasa yang kedua pula ialah transaksi dan “permainan” (*transactions and games*). Transaksi ini berbentuk individual iaitu merupakan satu sistem komunikasi seperti rangsangan dan tindakan di antara dua peringkat ego seseorang individu tersebut. Ketiga

tidak dapat diukur atau diamati secara langsung. Teori ini lebih menekankan kepada proses pertumbuhan dan perkembangan pribadi kepada peringkat yang terbaik, wujud keunikan, perkara yang penting dan berguna dan mengembangkan potensi-potensi yang wujud dalam diri individu²⁹⁰.

Maslow juga turut menghubungkan sesuatu masalah itu kepada motif iaitu sebab musabab yang menjadi tuntutan hidupnya. Motif ini mampu menunjukkan perkara dalam diri seseorang individu yang berasaskan kepada sebab suatu keperluan²⁹¹. Akibat daripada keperluan ini, lahirlah beberapa kebimbangan dalam diri, kegelisahan dan penyakit mental.

292

Maslow telah menghuraikan keperluan-keperluan yang harus diperoleh oleh seseorang individu. Beliau telah membahagikan keperluan tersebut kepada lima kategori iaitu²⁹³ keperluan jasmani atau fisiologi²⁹⁴, keperluan untuk merasa tenang²⁹⁵, keperluan

pula berbentuk *script analysis* iaitu ketentuan hidup atau takdir seseorang berasaskan pengalaman zaman kanak-kanak, kemudian dikukuhkan dengan tindakan ibu bapa dan seterusnya dilengkapi dengan pengalaman yang berlaku seterusnya dalam kehidupan seseorang serta terakhirnya keputusan yang diambil hasil dari peringkat-peringkat tadi. Skip yang terhasil merupakan satu analogi kepada plan kehidupan seseorang dilengkapi dengan unsur pribadi dan juga matlamat kehidupan. Kemudian terapi Analisis Transaksional ini ditapis supaya ia lebih praktikal dan juga dapat memberi pertolongan dari pelbagai bidang. Lihat penerangan lanjut dalam Capuzzi, David & Gross, Douglas R. (1995), *Counseling & Psychotherapy: Theories and Interventions*, United State: Prentice-Hall International, hlm. 297-323; Lihat juga Amir Awang (1987), *op.cit.*, hlm. 87-103. Untuk penerangan lanjut bagi *transactions and games* sila rujuk buku Berne, Eric M.D (1966), *Games People Play: The Psychology of Human Relationships*, London: Andre Deutsch Limited, hlm. 23, 67, 92, 110, 123, 132, 141, 163 dan 169.

²⁹⁰ Bernard Paduska (1997), *Empat Teori Keperibadian*, Jakarta: Restu Agung, hlm. 126; Naine, James. S.(2000), *Psychology The Adaptive Mind*, United States: Thomson Learning, ed 2, hlm. 596.

²⁹¹ Davidoff, Linda L. (1981), *Introduction to Psychology*, Mc Graw-Hill: Inc, hlm. 12

²⁹² Hasan Langgulung (1986), *op.cit.*, hlm. 33.

²⁹³ Bernard Paduska (1997), *op.cit.*, hlm. 128.

²⁹⁴ Keperluan fizikal atau fisiologi adalah keperluan asas kehidupan manusia kerana berkait dengan kelangsungan hidup seperti makanan, air, oksigen, aktiviti, rehat, pembuangan najis, suhu, seks dan lain-lain. Menurut Maslow, keperluan ini perlu dijaga, jika ia tidak dijaga dan tidak dipenuhi, maka sekaligus dapat menjebabkan serta keperluan yang lain terabai. Ini kerana keperluan asas ini mengawal keperluan yang lain.

berkasih sayang atau cinta menyintai²⁹⁶, keperluan harga diri²⁹⁷ dan keperluan terhadap aktualisasi diri²⁹⁸.

Selain itu juga, Maslow juga mengemukakan teori mengenai penyakit mental yang dialami oleh manusia disebabkan keperluan naluri manusia tidak dipenuhi seperti, manusia merasa tertekan atau gangguan mental apabila hubungan sesama manusia tidak terjalin dengan baik. Ini akan mengakibatkan rasa gelisah dan tidak tenang dalam kehidupan. Untuk memperolehi kesihatan mental yang baik, bagi Maslow, ia boleh dicapai apabila semua potensi digunakan, sebaliknya ketidakmampuan menggunakan potensi tersebut akan mengundang kepada kesakitan. Seseorang individu yang gagal menggunakan potensinya dengan baik akan mendapat gelisah, cemas dan tidak tenteram. Oleh yang demikian, perlulah seseorang itu melakukan sesuatu bersesuaian dengan kehendak dan potensi yang dimilikinya. Kesannya, individu tersebut akan mendapat kesihatan mental yang baik²⁹⁹.

Lihat Petri, Herbert. L (1996), *Motivation Theories Research, and Application*, USA: International Thomson Publishing Company, hlm. 319.

²⁹⁵ Apabila keperluan fisiologi dipenuhi, timbul pula untuk memperolehi rasa tenang, aman dan juga aspek keselamatan. Ia merangkumi keperluan dalam memperolehi perlindungan, kehidupan yang stabil serta bebas dari kejahatan dan keburukan. Lihat Azlina Abu Bakar (2002), *Psikologi Personliti Individu*, Selangor: Karisma Publication Sdn. Bhd., hlm. 90.

²⁹⁶ Selepas keperluan keselamatan dipenuhi, timbul pula motivasi atau keinginan untuk menyayangi dan disayangi. Ini kerana keperluan fisiologi dan keselamatan di atas tidak menjamin kebahagiaan. Maka dengan rasa sayang dan menyayangi ini membuatkan seseorang itu rasa tidak dipinggirkan dan terasing oleh ahli keluarga, masyarakat atau di kalangan kawan-kawan. Berger, M.Jerry (2001), *Personality*, USA: Wardworth Thomson Learning, hlm. 321.

²⁹⁷ Seseorang itu ingin memperolehi rasa harga diri selepas ketiga-tiga keinginan di atas telah dicapai. Jika seseorang itu telah memperolehi harga diri yang mencukupi, maka individu tersebut perlu mengembangkan perasaan harga diri itu kepada peringkat di mana bukan ia boleh mengetahui bahawa dirinya bukan sahaja berguna tetapi amat penting. Bernard Paduska (1997), *op.cit.*, hlm. 148.

²⁹⁸ Peringkat terakhir keperluan Maslow ialah aktualisasi diri atau *self actualization*. Dalam keperluan ini, seseorang individu itu akan berkembang kepada menjadi lebih baik. Mereka akan mengambil berat kepentingan orang lain, menggunakan kemampuannya untuk kebaikan persekitaran dan bukan untuk mengeksploitasikannya dan mengetahui kekuatan dan kelemahan dirinya. *Ibid.*, hlm. 50.

²⁹⁹ Corey, Gerald (2005), *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, Belmont: Thomson, ed. 7, hlm. 55.

Teori yang digunakan oleh Maslow ini jelas menunjukkan tidak memasukkan unsur agama atau kerohanian dalam teori psikoterapinya. Ini terbukti apabila beliau menyatakan sebab keresahan hidup adalah berpunca dari kehendak naluri tidak dipenuhi. Hal ini tidak menekankan aspek spiritual atau kerohanian. Dalam Islam, antara sebab keresahan hidup serta gangguan pada kesihatan mental adalah disebabkan kondisi hati atau jiwa yang kacau bilau akibat dari dosa-dosa yang telah dilakukan. Oleh sebab dosa tersebut akan melekat satu titik hitam pada hati seseorang pembuat dosa. Apabila seseorang itu mengulangi dosa tersebut, maka akan bertambahlah titik hitam tersebut sehingga hatinya menjadi keras dan berada dalam kegelisahan³⁰⁰.

Walaupun bagaimanapun, pengasingan yang wujud antara profesion kaunseling dan kesihatan mental dengan agama atau kerohanian selama hampir sepanjang abad ke 20 semakin berakhir³⁰¹. Sebahagian ahli profesional mempercayai nilai manusia dan gaya hidup mempunyai kesan yang mendalam ke atas kesihatan mental dan emosi dan sesetengah nilai lebih mengikut kesejahteraan mental daripada yang lain³⁰². Hal ini telah diakui oleh penulis dalam bidang psikologi antaranya Malik Badri, Hasan Langgulong, Abdul Halim Othman, Kamal A. Manaf dan lain-lain mengenai keperluan agama sebagai satu medote dalam psikoterapi³⁰³.

³⁰⁰ Lihat Surah al-Mutaffifin 83: 14. Lihat juga Ibn Balbān al-Fārisī (1987), *al-Iḥsān bi Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, jil. 8, Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 2:141.

³⁰¹ Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh (2008), “Keperluan Agama Menangani Pelbagai Tekanan”, *op.cit.*, hlm. 3.

³⁰² *Ibid.*, hlm. 4.

³⁰³ Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh (2008), “Kaunseling Perspektif Islam Membantu Tanpa Mengira Agama”, *op.cit.*, hlm. 9.

Apa yang didapati dari psikoterapi barat, ianya memberi jalan yang terang mengenai dimensi-dimensi psikologi manusia. Manusia yang pada prinsipnya adalah makhluk kompleks dan susah untuk dikaji dari sudut psikologi. Namun manusia memiliki potensi untuk menjadi atau memilih baik dan buruk. Justeru tidak dapat dinafikan psikoterapi barat ini bertujuan membentuk peribadi-peribadi dan kesihatan mental yang baik dengan pelbagai teori, teknik dan metode terapi yang kadang kala dapat memberi kesan kepada fizikal.

2.5.3 Psikoterapi Islam

Psikoterapi Islam pula bermaksud merawat penyakit mental, spiritual, moral, fizikal berdasarkan metode-metode yang digariskan oleh Islam seperti dari al-Qur'an, al-Sunnah, orang soleh dan ilmu pengetahuan Islam³⁰⁴. Ia juga merupakan satu terminologi yang menunjukkan aspek praktikal atau aplikasi daripada psikologi spiritual Islam³⁰⁵. Tujuan psikoterapi Islam ini adalah untuk mendapat keperibadian atau personaliti yang harmoni, sihat dan seimbang yang menjurus kepada pembentukan personaliti Islam yang menumpukan emosi dan pemikiran klien untuk mendapat keredhaan Allah S.W.T. berdasarkan jalan-jalan Islam³⁰⁶. Ia juga merupakan kekuatan emosional psikologi yang mengkaji manusia selaku sebagai subjek pengamal agama, daripada dimensi ritual yakni ibadah, kepercayaan dan keyakinan yakni iman, dan norma akhlak yang berlaku dalam komuniti manusia yang berkaitan dengan kesihatan mental atau berusaha mencari aspek psikologi yang tidak terlepas daripada aturan nilai spiritual Islam³⁰⁷. Menurut Muhammad

³⁰⁴ M. Hamdani Bakran Adz-Dzaky (2001), *op.cit.*, hlm. 222 dan 273.

³⁰⁵ Che Zarrina Sa'ari dan Joni Tamkin Borhan (2008), "Relationship Between Sufism and Islamic Psychospirituality", dalam Akbar Husain *et al.* (ed) *Horizon of Spiritual Psychology*, India: Global Vision Publishing House, hlm. 185.

³⁰⁶ Khamsiah Ismail *et al.*, (2008), *Islamic Spiritual Psychoteraphy: The Client's Role*" dalam Akbar Husain *et al.* (ed) *Horizon of Spiritual Psychology*, India: Global Vision Publishing House, hlm. 212.

³⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 149.

Maḥmūd Maḥmūd yang telah membahagikan psikoterapi kepada dua keadaan iaitu pertamanya ialah yang bersifat duniawi iaitu yang berbentuk teknik-teknik rawatan psikis setelah memahami psikopatologi dalam kehidupan nyata. Keduanya ialah yang berunsurkan ukhrawi, suatu bimbingan mengenai nilai-nilai moral, spiritual, dan agama³⁰⁸. Ini selari dengan pendapat yang dibawa oleh Ibn Qayyim yang telah membahagikan psikoterapi kepada dua bahagian iaitu *ṭabī‘iyyah* dan *shar‘iyyah*. Psikoterapi *ṭabī‘iyyah* adalah rawatan secara psikologi terhadap penyakit yang gejalanya dapat dirasakan dalam keadaan tertentu, seperti kegelisahan, sedih, cemas dan sebagainya. Rawatannya lebih menumpukan kepada cara-cara untuk menghilangkannya. Psikoterapi *shar‘iyyah* adalah rawatan secara psikologi terhadap penyakit yang gejalanya tidak dapat dikesan oleh pesakit, tetapi penyakit ini berbahaya kerana memberi kesan kepada jiwa dan hati seperti penyakit kebodohan, syubhat, ragu-ragu dan syahwat³⁰⁹.

Islam amat menekankan aspek kesihatan spiritual manusia terutama kepada umat Islam sendiri bagi melahirkan masyarakat yang bernilai dalam menjana pembangunan insan sejagat. Nilai-nilai spiritual yang baik akan melahirkan dan menghasilkan umat Islam yang sihat dari sudut jasmani dan rohaninya. Sebenarnya, nilai-nilai spiritual atau juga dikenali sebagai kerohanian Islam telah bermula pada zaman Rasulullah s.a.w. lagi pada abad pertama Hijrah dan ke 2H/ 8M, amalan kerohanian Islam yang dikenali sebagai *zuhd* telah mula dikenali sebagai tasawuf. Kehidupan yang dilalui lebih cenderung kepada *faqir*, kesabaran yang tinggi, tunduk dan patuh pada perintah Allah S.W.T., redha, syukur, *riyādah al-naḥs* dan berdukacita terhadap segala maksiat. Kemudian kehidupan kerohanian

³⁰⁸ Maḥmūd, Muḥammad Maḥmūd (1984), *op.cit.*, hlm. 402. Lihat juga, al-Khālidi, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz (1996), *al-Istidfa’ bi al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 8.

³⁰⁹ Ibn Qayyim (1939), *Ighāthah al-Lahfān*, jil.1, Mesir: Dār al-Fikr, hlm. 18-20.

ini menjadi ikutan para sahabat dan berkembang seterusnya menjadi sumber inspirasi kepada ahli sufi yang menjadikannya sebagai doktrin tasawuf mereka³¹⁰.

Doktrin yang mempunyai nilai-nilai spiritual yang tinggi itu berasaskan atau bersumberkan dari kalam Allah S.W.T. iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Al-Qur'an diturunkan kepada umat manusia sebagai bimbingan, pengajaran, petunjuk, mendidik manusia ke jalan yang benar dan juga sebagai ubat atau rawatan kepada penyakit jasmani atau rohani seperti yang dinyatakan dalam al-Qur'an:

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾

Maksudnya: “Wahai umat manusia! Sesungguhnya telah datang kepada kamu Al-Qur'an yang menjadi nasihat pengajaran dari Tuhan kamu, dan yang menjadi penawar bagi penyakit-penyakit batin yang ada di dalam dada kamu, dan juga menjadi hidayah petunjuk untuk keselamatan, serta membawa rahmat bagi orang-orang yang beriman.

(Surah Yūnus 10: 57)

Daripada ayat tersebut, Ibn Kathīr telah menafsirkan bahawa Allah S.W.T. telah memberi kurniaan yang agung kepada makhlukNya berupa al-Qur'an yang diturunkan kepada RasulNya yang mulia. Dalam ayat “يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ” yang bermaksud

³¹⁰ Che Zarrina Sa'ari (2004), “Tasawuf: Sejarah dan Perkembangan Hingga Kini” dalam Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Che Zarrina Sa'ari (ed), *Tasawuf dan Ummah*, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hlm. 2 & 33.

“Wahai umat manusia! Sesungguhnya telah datang kepada kamu Al-Qu’ran yang menjadi nasihat pengajaran dari Tuhan kamu” membawa manifestasi makna “pencegah kekejian” dan ayat “وشفاء لما في الصدور” yang bermaksud “dan yang menjadi penawar bagi penyakit-penyakit batin yang ada di dalam dada kamu”, pula memanifestasikan makna menjadi ubat atau penawar kepada kesamaran-kesamaran serta keraguan dengan menghilangkan kekejian dan kekotoran yang ada didalamnya. Manakala “وهدى ورحمة للمؤمنين” yang bermaksud “dan juga menjadi hidayah petunjuk untuk keselamatan, serta membawa rahmat bagi orang-orang yang beriman” ini dapat memberi pengertian bahawa “hidayah dan rahmat dari Allah S.W.T. yang dapat dihasilkan dengan adanya al-Qur’an. Hidayah dan rahmat itu hanya untuk orang-orang yang beriman kepadaNya, membenarkan dan meyakini dengan apa yang terkandung di dalamnya”³¹¹.

Di sini jelas menunjukkan bahawa al-Qur’an sebagai penawar atau pemulihan daripada sifat keji dan menggantikannya dengan sifat yang terpuji. Terdapat beberapa metode pemulihan yang digariskan oleh al-Qur’an antaranya ialah metode pencegahan dan pengawalan. Metode ini lebih kepada pengawalan diri, dan menghindari perbuatan-perbuatan buruk dan keji yang wujud dalam diri individu tersebut³¹². Kemudian metode pengubatan dan rawatan. Aplikasi ini digunakan kepada individu yang melakukan dosa dan berperilaku buruk. Individu tersebut dianjurkan supaya beristiqamah dalam menjadi manusia yang beriman dan bertaqwa serta menjalankan segala perintah suruhanNya³¹³. Manakala metode yang ketiga pula ialah bimbingan dan pembinaan iaitu satu usaha

³¹¹ Ibn Kathīr (t.t), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 421-422. Lihat juga al-Ṭabarī (1997), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 294.

³¹² Yahya Jaya (1992), *Spiritualisasi Islam Dalam Menumbuhkembangkan Keperibadian dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Ruhama, hlm. 83.

³¹³ *Ibid.*

pemulihan yang intensif agar terhindar dari dosa-dosa serta membina keadaan spiritual dan psikologi yang lebih baik³¹⁴.

Selain itu, peranan al-Sunnah juga banyak memberi sumbangan kepada pembangunan spiritual manusia. Terdapat banyak Hadith-Hadith yang berunsurkan terapi serta rawatan kepada jiwa mahupun kepada jasmani. Antaranya ialah Hadith yang berkaitan dengan terapi sifat marah yang juga sebagai metode pengawalan dan juga pencegahan iaitu:

ان الشيطان خلق من النار وانما تطفأ النار بالماء فاذا غضب أحدكم فليتوضأ³¹⁵

Maksudnya: “Sesungguhnya syaitan dijadikan daripada api, sesungguhnya api boleh dipadamkan dengan air, justeru apabila seseorang kamu merasai marah hendaklah ia berwudhuk”

Dan

انى لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ما حيد لو قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم³¹⁶

Maksudnya: “Aku akan mengajar satu kalimah yang kalau menyebutnya nescaya akan hilang perasaan marah, bacalah أعوذ بالله من الشيطان الرجيم”

Kedua-dua Hadith tersebut mempunyai elemen terapi bagi mengawal dan menghindarkan penyakit marah. Antara lain pula ialah Hadith yang berkaitan dengan metode perubatan dan rawatan seperti Hadith di bawah ini yang menyatakan bahawa Allah S.W.T. akan

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Lihat Abū Dāwūd Sulaymān (2000), “*Sunan Abī Dāwūd*,” Kitāb al-Adāb, bāb mā yuqāl ‘inda al-Ghaḍab, Hadith no. 4784, dalam *Mawsū‘ah al-Hadith wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm. 1575.

³¹⁶ Abū Dāwūd Sulaymān (2000), *op.cit.*, Hadith no. 4780 dan 4781, hlm. 1575.

memuliakan seseorang jika sentiasa memaafkan orang lain serta bersikap *tawaddū‘*. Sikap *tawaddū‘* merupakan rawatan atau terapi bagi penyakit membesarkan diri dan sifat ini telah dipuji oleh syarak. Hal ini telah dibincangkan oleh al-Mandilī³¹⁷:

ما زاد الله عبدا بعفو الا عزا وما تواضع أحد لله الا رفعه الله³¹⁸

Maksudnya: “ Allah S.W.T. akan menambahkan kemuliaan seseorang yang memaafkan orang lain dan Allah S.W.T. akan mengangkat (kemuliaan) seseorang yang tawaduk kepada Allah S.W.T.”

Oleh yang demikian, psikoterapi yang diterapkan oleh Islam mempunyai nilai spiritual yang meliputi pelbagai aspek kehidupan manusia dalam proses rawatan atau terapi kepada penyakit rohani dan juga jasmani. Spiritual yang baik dapat memberi impak dalam menjana pembangunan insan yang berkualiti di samping ianya dapat membentuk sahsiah dan akhlak insan yang unggul.

i) Metodologi Tasawuf dalam Psikoterapi

Dalam disiplin ilmu tasawuf telah menekankan aspek spiritual, intelektual dan juga fizikal. Ketiga-tiga aspek ini saling berkaitan antara satu sama lain dalam pembentukan rohani atau spiritual seseorang. Ia mampu membina dan membangunkan psikologi dan keperibadian muslim melalui pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) yang mempunyai

³¹⁷ Lihat al-Mandilī (1964), *Penawar Bagi Hati*, Thailand: Sahabat Press, hlm. 52-53.

³¹⁸ Muslim (2000), “*Ṣaḥīḥ Muslim*”, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa Ādab, bāb Istiḥbāb al-‘Afwu wa al-Tawāddu‘, Hadith no. 6592, dalam *Mausū‘ah al-Hadīth wa al-Sharīf*, Riyādh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm. 1130.

hubungan yang rapat dalam memperoleh *ma'rifat* Allah S.W.T. dan pemurnian terhadap akhlak. Ia merupakan metodologi atau sebagai terapi yang disarankan kepada umat Islam dalam menangani masalah sosial dan penyakit rohani. Secara umumnya, *tazkiyah al-nafs* bermaksud penyucian, pembersihan dan penyuburan diri. Ia adalah satu usaha yang gigih untuk membersihkan diri seseorang individu tersebut dari sifat-sifat keji dan buruk (*madhmumah*). Apabila pembersihan diri sudah selesai, seseorang individu tersebut perlu kepada pengisian dan perhiasan diri supaya proses tersebut menjadi lebih sempurna³¹⁹. Firman Allah S.W.T.:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿٩١﴾

Maksudnya: “*Sesungguhnya berjayalah orang yang menjadikan dirinya - yang sedia bersih - bertambah-tambah bersih (dengan iman dan amal kebajikan). Dan sesungguhnya hampalah orang yang menjadikan dirinya - yang sedia bersih - itu susut dan terbenam kebersihannya (dengan sebab kekotoran maksiat).*”

(*Surah al-Shams 91: 9-10*)

Dalam ayat “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا” menunjukkan beruntunglah orang yang menyucikan diri. Maksud menyucikan diri di sini ialah dengan mentaati Allah S.W.T. serta membersihkan akhlak tercela dan perkara-perkara yang dihina. Manakala “وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا” pula bermaksud seseorang akan rugi apabila mengotori dirinya iaitu meletakkan posisi dirinya ke lembah yang hina dan jauh dari petunjuk sehingga berlakunya maksiat dan meninggalkan ketaatan

³¹⁹ Che Zarrina Sa'ari (2003), “Peranan Tasawuf dalam Pembangunan Spiritual Umat Islam Di Malaysia” dalam Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan 1, Anjuran jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hlm. 11. Lihat juga Abd. Halim Mohd Hussin dan Muhammad Khairi Mahyuddin (2011), *7 Langkah Kepulihian Dalam Penagihan: Aplikasi Pendekatan Agama Islam dalam Kepulihian*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, hlm. 68; Mizan Adiliah Ahmad Ibrahim, Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali dan Hasnit Osman (2011), *Kaunseling Dalam Islam*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, cet. 2, hlm. 109.

kepada Allah S.W.T.³²⁰. Hal ini jelas, Allah S.W.T. telah berfirman bahawa orang yang menyucikan dirinya akan mendapat keuntungan dan rugi jika perkara sebaliknya dilakukan.

Atau dengan kata lain, proses *tazkiyah al-nafs* ini juga boleh dilihat dalam konsep *takhallī* dan *taḥallī*. *Takhallī* ialah dengan mengosongkan diri dari segala perbuatan buruk dan keji. Kemudian perlu diikuti dengan *taḥallī* iaitu suatu proses pengisian psikologi dari pengosongan jiwa dengan ibadah, amal soleh, zikir dan melakukan segala suruhanNya³²¹. Kedua-dua konsep yang dibawa oleh tasawuf ini mempunyai unsur-unsur spiritual dalam pembentukan jiwa seseorang dan juga berperanan sebagai terapi terhadap gangguan psikologi kepada manusia.

Dalam proses mencapai penyucian jiwa dan juga dalam memperoleh *taḥallī*, perlu seseorang itu melalui latihan-latihan kerohanian (*riyāḍah al-nafs*) yang dikenali sebagai *maqāmāt* sebagai cara untuk merealisasikan tujuan tersebut dan dapat memberi kesan kepada pembangunan spiritual umat Islam³²².

Seseorang yang menjalani perjalanan kerohanian ini atau *maqāmāt* akan merasa dekat dengan Tuhan serta menjadikan seseorang itu tenang, tenteram dan damai. Ia merupakan amalan lahir dan batin seperti, *tāwbah*, *zuhd*, *ṣabr*, *tawakkal*, *maḥabbah* dan *maʿrifah*. Amalan-amalan ini dijadikan sufi sebagai *maqām* dalam *tazkiyah al-nafs* yang mempunyai peraturan tertentu yang perlu diikuti untuk mencapai *maʿrifah* Allah S.W.T.

³²⁰ Ibn Kathīr (t.t), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 517.

³²¹ Lihat Ḥawwā, Saʿīd (1979), *Jund Allāh Thaḳāfah wa Akhlāqan*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, ed. 2, hlm.190.

³²² Che Zarrina Saʿari (2003), *op.cit.*, hlm. 12.

Secara umumnya, tujuan perjalanan ke semua para ahli sufi adalah sama walaupun terdapat beberapa metode berbeza yang digunakan bagi mencapai tujuan tersebut. Sejarah tasawuf sejak dahulu lagi telah memperlihatkan mengenai tafsiran *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang diperkenal dan dipraktikkan dengan pelbagai bentuk dan cara bagi mencapai tujuan *tazkiyah al-nafs*³²³. Justeru, hal ini boleh dilihat pada kehidupan Rasulullah s.a.w. sendiri sebagai seorang sufi di sepanjang kehidupan Baginda³²⁴. Kemudian diikuti dan dicontohi oleh para sahabat dan tabi‘in yang akhirnya telah mengembangkan cara hidup zuhud³²⁵.

Malah, ahli-ahli sufi ini telah memperlihatkan teori penyucian jiwa ini dalam kehidupan mereka. Dalam usaha tersebut, mereka seringkali membincangkan isu-isu yang berkaitan dengan fakir dan uzlah. Kehidupan mereka yang sentiasa berlandaskan takutkan Allah S.W.T., takutkan kepada cuai, lalai, godaan, dosa, sentiasa bertaubat, menahan diri dari perkara yang dilarang, rindukan syurga dan sebagainya³²⁶. Antaranya mereka yang terkenal ialah al-Ḥasan al-Baṣrī, Mālik ibn Dīnār, Ibrāhīm ibn Adham, Rabī‘ah al-‘Adawiyah, Dāwud al-Ṭa‘i, al-Fuḍayl ibn al-‘Iyāḍ, Shaqīq al-Balkhī dan lain-lain³²⁷. Pada abad keempat pula lahir al-Husayn al-Nūrī, al-Junayd, al-Baghdādī, al-Hallāj, al-Hākīm al-Tirmīdhī, al-Kalabādhi dan sebagainya³²⁸. Manakala pada abad ke lima hijrah, lahirlah tokoh sufi seperti al-Sulāmī, al-Iṣfahānī, al-Qushayrī, al-Ghazālī dan sebagainya. Kesemua

³²³ Schimmel, Annemarie (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, hlm. 16.

³²⁴ Che Zarrina Sa’ari (1999), “An Analytical Study of Rise and Development of Sufism: From Islamic Asceticism to Islamic Myticism” *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, Disember, hlm. 23.

³²⁵ Ibn Khaldun (1958), *The Muqaddimah : Introduction to History*, jil. 3, Franz Rosenthal (terj), London : Routledge and Kegan Paul, hlm. 76.

³²⁶ Lings, Martin (1975), *What is Sufism?*, London: Cambridge, hlm 109.

³²⁷ Che Zarrina Sa’ari (1999), *op.cit.*, hlm. 23.

³²⁸ *Ibid.*, hlm. 32-37.

mereka telah mengemukakan teori penyucian jiwa masing-masing dan ada di antaranya telah dijadikan panduan dan ikutan kepada ahli sufi seterusnya. Malah ia terus dikembangkan sehingga ke hari ini berdasarkan pengalaman-pengalaman kerohanian mereka yang tersendiri.

Sebagai contoh, al-Ḥasan al-Baṣrī telah mengharungi secara mendalam perasaan sedih dan *khawf* yang dimanifestasikan melalui ketakutannya pada hari pembalasan dan azab Allah S.W.T. yang pedih. Beliau dilihat sangat kuat beribadah dan sangat tidak berminat dengan persoalan yang berkaitan dengan keduniaan walaupun pada ketika itu perkembangan kekayaan dan kemewahan sedang memuncak. Beliau juga sentiasa bersedih dan meratapi kerenah dunia dan kekurangan bekalan di akhirat nanti. Perkara tersebut menjadikannya sering menangis dan merintih serta mengharapkan pertolongan dan pengampunan Allah S.W.T.³²⁹. Justeru, di sini dapatlah dilihat bahawa metode *tazkiyah al-nafs* lebih banyak ditonjolkan melalui beberapa konsep seperti *zuhd*, *khawf*, *maḥabbah*, *shawq*, *faqir*, dan sebagainya. Kesemua metode tersebut dikenali sebagai *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang telah dikembangkan oleh para sufi sehingga sekarang.

Oleh yang demikian *maqām* yang dilalui oleh para sufi ini perlu diambil kira oleh para kaunselor psikologi sebagai terapi terhadap mana-mana individu yang memerlukan bimbingan dan rawatan. Sebagai contoh pengkaji bawakan bagi membuktikan secara umum antara *maqām* yang boleh dijadikan sebagai terapi iaitu *maqām tāwbah*. Manusia merupakan makhluk Allah S.W.T. yang tidak terlepas dari dosa dan noda yang didorong

³²⁹ Schimmel, Annemarie (1975), *op.cit.*, hlm. 31.

oleh kehendak nafsu dan juga hasutan syaitan. Hasil daripada dosa dan noda tersebut menyebabkan seseorang individu itu hilang mutiara iman dan juga taqwa di dada lalu menyebabkan hatinya gelisah atau juga dikenali sebagai *anxiety*. Oleh yang demikian, Islam telah menganjurkan kepada hambaNya yang berdosa supaya mengakui dosa, kesalahan dan kelalaiannya³³⁰, menyesali perbuatannya, memperbetulkan sikap yang salah, mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. dengan melakukan ketaatan dan kembali yakni bertaubat kepada Allah S.W.T. Kemudian Allah S.W.T. telah memberi peluang kepada umat Islam yang melakukan dosa bertaubat selagi pintu taubat masih terbuka dengan sifatNya yang Maha Pemurah, Maha Pengasih dan Maha Pemberi Rahmat. Dengan keyakinan terhadap rahmat Allah S.W.T. ini sebenarnya mampu mengikis perasaan putus asa yang berada di dalam hati manusia yang tersesat dalam kehidupan mereka³³¹. Selain itu juga, *tāwbah* dapat mencetuskan kekuatan dan semangat di dalam jiwa untuk meneruskan kehidupan dengan mengambil pengajaran lampau sebagai peringatan dan pedoman hidup³³². Dengan pembersihan jiwa dari dosa-dosa juga dapat melahirkan jiwa yang tenang, tenteram dan sejahtera kembali³³³.

Oleh yang demikian, dapat dilihat secara umum perkaitan atau hubungan di antara *maqāmāt* dan psikoterapi dalam usaha pemulihan dan perubatan bagi gangguan jiwa. Ini

³³⁰ Surah al-A'raf 7: 23, Maksudnya: "*Mereka berdua merayu: "Wahai Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan kalau Engkau tidak mengampunkan kami dan memberi rahmat kepada kami, nescaya menjadilah kami dari orang-orang yang rugi"*" dan Surah al-Anbiya' 21: 87, Maksudnya: "*Dan (sebutkanlah peristiwa) Zun-Nun, ketika ia pergi (meninggalkan kaumnya) dalam keadaan marah, yang menyebabkan ia menyangka bahawa Kami tidak akan mengenakannya kesusahan atau cubaan; (setelah berlaku kepadanya apa yang berlaku) maka ia pun menyeru dalam keadaan yang gelap-gelita dengan berkata: "Sesungguhnya tiada Tuhan (yang dapat menolong) melainkan Engkau (ya Allah S.W.T.)! Maha Suci Engkau (daripada melakukan aniaya, tolongkanlah daku)! Sesungguhnya aku adalah dari orang-orang yang menganiaya diri sendiri"*".

³³¹ Che Zarrina Sa'ari (2003), *op.cit.*, hlm. 12.

³³² Abd. Halim Mohd Hussin dan Muhammad Khairi Mahyuddin (2011), *op.cit.*, hlm. 77.

³³³ M. Solihin (2004), *op.cit.*, hlm. 134.

adalah kerana dengan melalui jalan tasawuf ini manusia akan kembali kepada fitrahnya dalam merawat jiwa mereka yang sakit kembali tenang dan aman. Walaupun *maqāmāt* ini lahir dari doktrin yang digariskan oleh para sufi, tetapi asasnya menitikberatkan kepada konsep dan metodologi yang diambil dari al-Qur'an dan juga al-Sunnah yang mempunyai nilai-nilai dan pengetahuan psikologi yang boleh dijadikan sebagai terapi atau ubat kepada penyakit rohani mahupun jasmani manusia.

Seperti yang diterangkan di atas, pengkaji hanya mengemukakan satu sahaja contoh bagi memberi gambaran secara umum mengenai hubungan *maqāmāt* dan juga psikoterapi. Oleh yang demikian bab ini akan diperincikan dan dibahaskan secara khusus satu persatu tingkatan *maqāmāt* iaitu sebanyak sembilan *maqām* yang dibawa oleh tokoh tasawuf terkenal, Abū Ṭālib al-Makkī dalam kitab beliau, *Qūt-al-Qulūb* dalam bab tiga atau bab empat. Dalam bab berkenaan, pengkaji akan membahaskan dan menggabungkan sembilan tingkatan *maqāmāt* tersebut dengan elemen-elemen terapi.

2.6 KESIMPULAN

Perbahasan mengenai *maqāmāt* merupakan asas utama dalam kajian ini serta menghubungkan doktrin ini (*maqāmāt*) dengan psikoterapi Islam sebagai salah satu cara atau metode rawatan dan penyembuhan bagi penyakit rohani sekaligus merawat penyakit jasmani. Umat Islam harus melihat sumbangan dan peranan yang dimainkan doktrin tasawuf sebagai sesuatu yang bermanfaat dan boleh diaplikasikan ke dalam masyarakat. Ia bukan sahaja bertujuan untuk rawatan dan penyembuhan malah dapat mencapai kepada tahap kualiti manusia seperti penemuan jati diri yang suci dan mulia khususnya dalam bidang kaunseling dan psikologi supaya melaksanakan elemen-elemen tasawuf ini dalam terapi atau rawatan kepada mana-mana individu yang memerlukan bimbingan. Ini kerana rata-rata para kaunselor hanya menitikberatkan kaedah terapi yang dimonopoli kebanyakannya dari barat seperti kaedah psikoanalisis, humanistik dan sebagainya. Walaubagimanapun, psikoterapi barat dan psikoterapi Islam, kedua-duanya bertujuan membentuk peribadi-peribadi kesihatan mental yang sihat yang mungkin berbeza dari segi proses, teknik dan metode terapi yang digunakan. Hal ini penting dalam usaha mewujudkan psikoterapi Islam yang berteraskan kepada doktrin tasawuf sebagai sebuah disiplin ilmu yang mantap.

BAB TIGA

MAQĀMĀT MENURUT ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ DALAM QŪT AL-QULŪB

3.0 PENDAHULUAN


Perbahasan mengenai *maqāmāt* yang diutarakan dan dihuraikan oleh al-Makkī dalam *Qūt al-Qulūb* telah dibahagikan kepada sembilan tingkat *maqām*. Tingkatan *maqām* tersebut dimulakan dengan *maqām tāwbah*, kemudian *ṣabr*, *shukr*, *rajā'*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā* dan diakhiri dengan *maqām maḥabbah*.

3.1 PEMIKIRAN AL-MAKKĪ MENGENAI MAQĀMĀT DALAM QŪT AL-QULŪB

3.1.1 Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Tāwbah*

i- Pengertian *Tāwbah*

Al-Makkī memulakan perbincangan *maqām tāwbah* dengan sepotong ayat al-Qur'an:

 وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Maksudnya: “Bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah S.W.T., wahai orang beriman supaya kamu beruntung.

(Surah An-Nur 24: 31)

Daripada ayat tersebut, Al-Makkī menyeru supaya kembali kepada Allah S.W.T. dan meninggalkan tipu daya dari syahwat dan juga hawa nafsu supaya manusia memperoleh keuntungan dan selamat dari azab di akhirat kelak. Oleh kerana itu, *tāwbah* merupakan

tingkatan yang pertama yang dibahaskan di antara *maqām* yang lain dalam *Qūt al-Qulūb* dalam menempuh jalan kerohanian³³⁴.

Hal yang sama turut diikuti oleh ulama' sufi yang lain seperti al-Kalābādhi³³⁵, al-Qushayri³³⁶, al-Ṭūsī³³⁷ dan al-Suhrawardī³³⁸ yang membincangkan *maqām tāwbah* sebagai *maqām* pertama³³⁹ dalam perjalanan yang perlu ditempuhi oleh seseorang menuju ke jalan Allah S.W.T. untuk mencapai kebenaran. Ia juga dianggap sebagai pengkalan utama bagi ahli sufi bagi memulakan perjalanan. Selain itu, *tāwbah* bagi orang yang menempuh jalan menuju kepada Allah S.W.T., adalah salah satu dari adab ketika bersamaNya³⁴⁰.

Seterusnya, Al-Makkī telah menghuraikan makna dan pengertian *tāwbah* itu melalui perkataan *naṣūḥa* dalam ayat al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ
عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا
تُخْزَىٰ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ

³³⁴ Al-Makkī, Abū Ṭālib (1997), *Qūt al-Qulūb*, jil. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿIlmiyyah, hlm. 317.

³³⁵ Al-Kalābādhi, Abū Bakr (1969), *al-Taʿarruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Maḥmūd Amīn al-Nawāwī (ed.), Kaherah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, hlm. 111.

³³⁶ Al-Qushayrī (2003), *al-Risālah al-Qushayriyyah*, jil. 1, Kaherah: Dār al-Khayr, hlm. 179.

³³⁷ Al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *al-Lumaʾ Fī al-Tārikh al-Taṣawwuf*, Mesir: al-Maktabah al-Tawfikia, hlm. 47.

³³⁸ Al-Suhrawardī, ʿAbdul al-Qādir bin ʿAbd Allāh (1966), *ʿAwārif al-Maʿārif*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, hlm. 471. Lihat juga Che Zarrina Sa'ari (2004), "Peranan Tasawuf dalam Pembangunan Spiritual Umat Islam Di Malaysia" dalam Mohd. Fauzi Hamat *et al.*, *Pemikiran Islam Dan Cabaran Semasa*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hlm. 135.

³³⁹ Walaubagaimanapun, al-Herawī menyatakan *maqām tāwbah* berada di peringkat kedua selepas *maqām yaqazah* (sedar). Al-Herawī, ʿAbdullāh al-Anṣārī (1006-1089), *Manāzil al-Sāʾirīn*, Beirut: Maktabah al-ʿIlmiyyah, hlm. 11. Abū Saʿīd ibn Abi al-Khayr pula menyatakan *tāwbah* berada diperingkat ketiga. *Maqām* pertama ialah 'niat' kemudian diikuti dengan 'berubah' dan *maqām* yang ketiga ialah '*tāwbah*'. Lihat Nasr, Sayyed Hossein (1991), *Sufi Essays*, United States: ABC International Group, hlm. 78.

³⁴⁰ Saʿīd Ḥawwā (2009), *Ulasan Al-Hikam*, Dr. Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari (terj), Johor: Perniagaan Jahabersa, hlm. 180.

وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُولُوا رَبَّنَا آتِنَا هَذَا مَا كُنَّا نَعْتَدُ لَكَ كُلَّ

شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٨﴾

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman! Bertāwbahlah kamu kepada Allah S.W.T. dengan " Tāwbah Naṣūḥa", mudah-mudahan Tuhan kamu akan menghapuskan kesalahan-kesalahan kamu dan memasukkan kamu ke dalam Syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, pada hari Allah S.W.T. tidak akan menghinakan Nabi s.a.w. dan orang-orang yang beriman bersama-sama dengannya; cahaya (iman dan amal soleh) mereka, bergerak cepat di hadapan mereka dan di sebelah kanan mereka (semasa mereka berjalan); mereka berkata (ketika orang-orang munafik meraba-raba dalam gelap-gelita): "Wahai Tuhan kami! Sempurnakanlah bagi kami cahaya kami, dan limpahkanlah keampunan kepada kami; sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu".

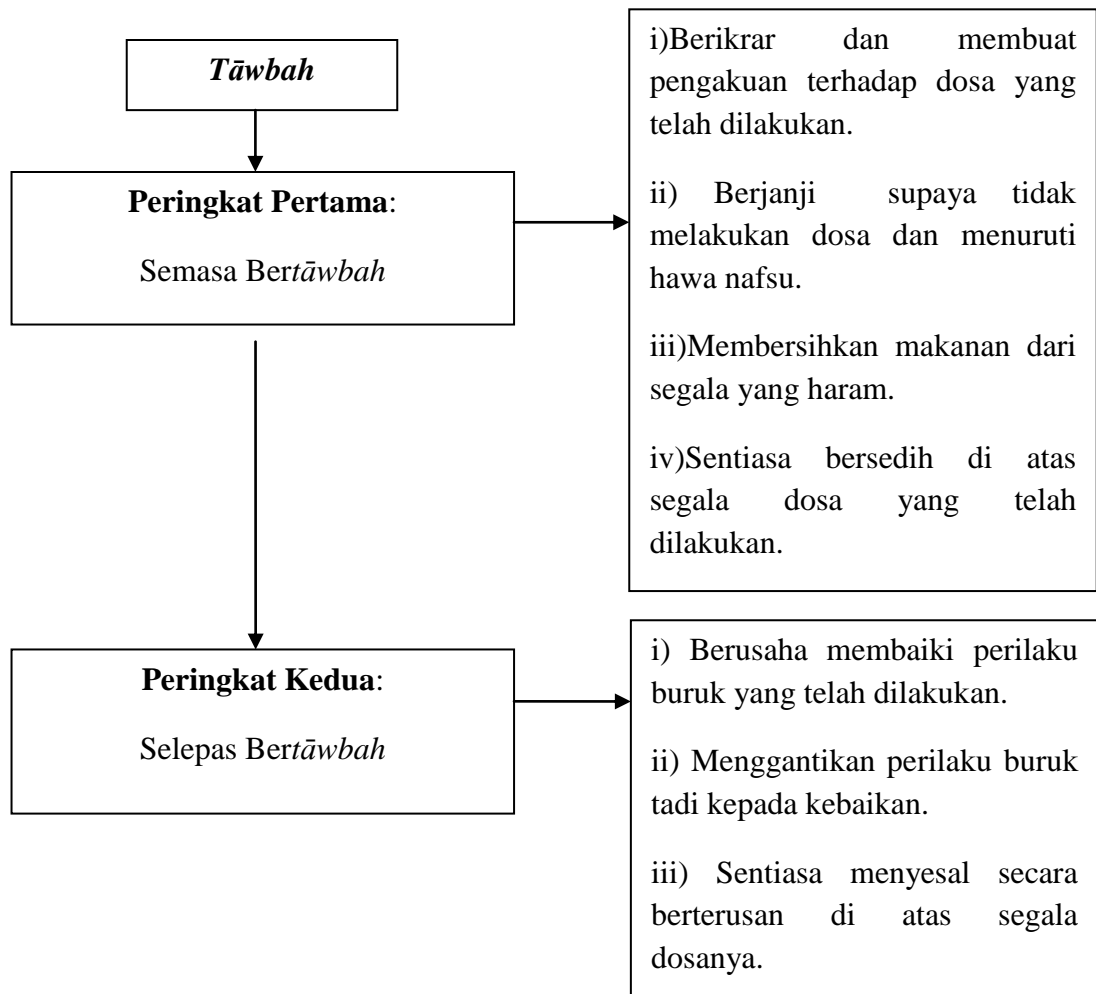
(Surah al-Taḥrīm 66:8)

Perkataan *naṣūḥa* tersebut membawa makna bersikap pasrah dan tulus kepada Allah S.W.T. Ia juga membawa makna kukuh dalam ketaatan dan teguh pada larangan kepada maksiat³⁴¹. Beliau juga menyatakan makna *tāwbah* secara terperinci dengan membahagikannya kepada dua peringkat iaitu semasa seseorang bertāwbah akibat dosanya dengan berikrar dan pengakuan terhadap dosa yang telah dilakukan, kemudian berjanji supaya tidak melakukan dosa dan menuruti hawa nafsu, diikuti dengan membersihkan makanan dari yang haram, sentiasa bersedih di atas kesalahan dan dosa yang telah dilakukan dan terakhirnya beristiqamah dalam melakukan suruhanNya dan menjauhi daripada laranganNya. Kemudian peringkat kedua ialah selepas bertāwbah iaitu, seseorang yang bertāwbah itu perlulah berusaha memperbaiki perilaku buruknya yang biasa dilakukan. Kemudian menggantikan perilaku buruk tersebut dengan kebaikan. Seterusnya sentiasa bersedih secara berterusan dan penyesalan di atas dosa yang telah dilakukan

³⁴¹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil.1, hlm. 317.

sebelum itu dan berjanji agar tidak mengulangi perkara buruk tersebut³⁴². Berikut merupakan Rajah 3.1 yang akan menjelaskan lagi pengertian *tāwbah* al-Makki dalam dua peringkat yang telah dijelaskan di atas.

Rajah 3.1: Pengertian *Tāwbah* al-Makki



Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

Manakala Al-Qushayri mendefinisikan *tāwbah* sebagai kembali semula kepada fitrah asalnya. Ia juga dapat diertikan dengan meninggalkan amalan keji dengan kembali

³⁴² *Ibid.*, hlm. 318.

semula melakukan amalan yang terpuji³⁴³. Manakala al-Kalābādhi dan al-Ṭūsī mengemukakan pendapat yang sama iaitu *tāwbah* ialah dengan melupakan dosa yang telah dilakukan³⁴⁴.

Kewajipan dalam bertāwbah juga dilihat penting oleh al-Makki seperti ulama'-ulama' lain³⁴⁵, sehingga beliau dilihat menukikan pendapat yang keras dari Abū Muḥammad Sahl dan Imam 'Alī. Pendapat tersebut menyatakan *tāwbah* adalah suatu perkara yang paling wajib ke atas manusia. Jika seseorang itu tidak membenarkan kewajipan tersebut, mereka dianggap kafir. Ia juga diumpamakan seperti seorang buta³⁴⁶.

Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa definisi *tāwbah* yang telah dikemukakan oleh para sufi mempunyai kaitan makna yang sama dan pendapat yang diutarakan oleh al-Makki dilihat mempunyai penghuraian yang jelas dan terperinci. Beliau juga turut membincangkan secara panjang lebar hubungan antara *tāwbah* dan juga *tāwbah naṣūḥa* serta meletakkan kewajipan bertāwbah itu sebagai yang utama dalam kehidupan manusia.

ii- Syarat-Syarat *Tāwbah*

Setelah seseorang itu menyucikan dirinya dari dosa noda, syarat-syarat *tāwbah* yang digariskan oleh al-Makki perlu dilaksanakan agar *tāwbah* yang dibuat benar-benar diterima oleh Allah S.W.T. Al-Makki telah menggariskan syarat *tāwbah* sebanyak sepuluh iaitu³⁴⁷:

³⁴³ Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 179.

³⁴⁴ Al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 47; al-Kalābādhi (1969), *op.cit.*, hlm. 111.

³⁴⁵ Ibn Qudāmah, Aḥmad bin 'Abd al-Raḥmān (1988), *Minhāj al-Qāsidīn*, Kaherah: Dār al-Turāth al-'Arabī, hlm. 221.

³⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 317. Al-Ghazālī turut memperkatakan mengenai kewajipan dalam bertāwbah. Beliau telah mengemukakan beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan kewajipan bertāwbah bagi setiap muslim. Iaitu dari surah *al-Tahrim*, ayat 8 yang berbunyi; “Wahai orang-orang mukmin, bertaubatlah kamu kepada Allah S.W.T. dengan *tāwbah naṣūḥa*..” dan surah *al-Kahfi* ayat 50; “Barangsiapa suka berjumpa dengan Allah S.W.T., maka Allah S.W.T. suka berjumpa denganNya. Dan barangsiapa tidak suka berjumpa dengan Allah S.W.T., maka Allah S.W.T. pun tidak menyukainya”. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1991), *Mukāshafah al-Qulūb*, Beirut: Dār al-Jayl, hlm. 42.

³⁴⁷ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 319.

Pertamanya ialah wajib ke atas seseorang yang *bertāwbah* agar tidak mengulangi dosa yang telah dilakukan. Al-Makkī telah membawa pandangan sebahagian ulama³⁴⁸ untuk mengukuhkan lagi pendapat beliau iaitu: “*Tāwbah* yang sah adalah apabila seseorang hamba itu melupakan syahwatnya, sentiasa bersedih, sentiasa berusaha untuk tidak mengulangi dosa serta tidak meragui rahsia Allah S.W.T.”³⁴⁹. Syarat yang kedua pula ialah apabila berlakunya musibah yang mengakibatkan berlakunya maksiat, ia perlu dikawal agar tidak menjadi kebiasaan atau tabiat. Syarat ketiga ialah *bertāwbah* kepada Allah S.W.T. di atas dosa yang dilakukan. Keempat, dengan menyesali terhadap dosa tersebut. Kelima, istiqamah dalam melaksanakan ketaatan. Syarat ini dimantapkan lagi dengan pandangan ulama³⁵⁰ yang menyatakan di antara ciri orang yang benar-benar *bertāwbah* ialah menggantikan nikmat menuruti hawa nafsu dengan nikmat dalam melakukan ketaatan, menggantikan kegembiraan melakukan dosa dengan kesedihan melakukan dosa tersebut³⁵¹.

Kemudian syarat keenam, takut akan siksaan. Ketujuh, *bertāwbah* dengan penuh pengharapan kepada Allah S.W.T. agar diampunkan segala dosa. Kelapan, mengakui segala dosa yang telah dilakukan. Kesembilan, yakin dan redha perkara yang telah ditetapkan oleh Allah S.W.T. dan terakhirnya mengiringi dengan segala kebaikan agar kebaikan itu menjadi penghapus kepada dosa yang telah dilakukan³⁵². Berikut merupakan Rajah 3.2 mengenai syarat-syarat *tāwbah* yang telah digariskan oleh al-Makkī.

³⁴⁸ Di sini al-Makkī tidak menyatakan ulama’ yang memperkatakan hal tersebut. Namun terdapat kenyataan seumpamanya yang telah dikemukakan oleh Abū Muḥammad Sahl dan Sarī al-Saqāṭī. *Ibid.*, hlm. 321.

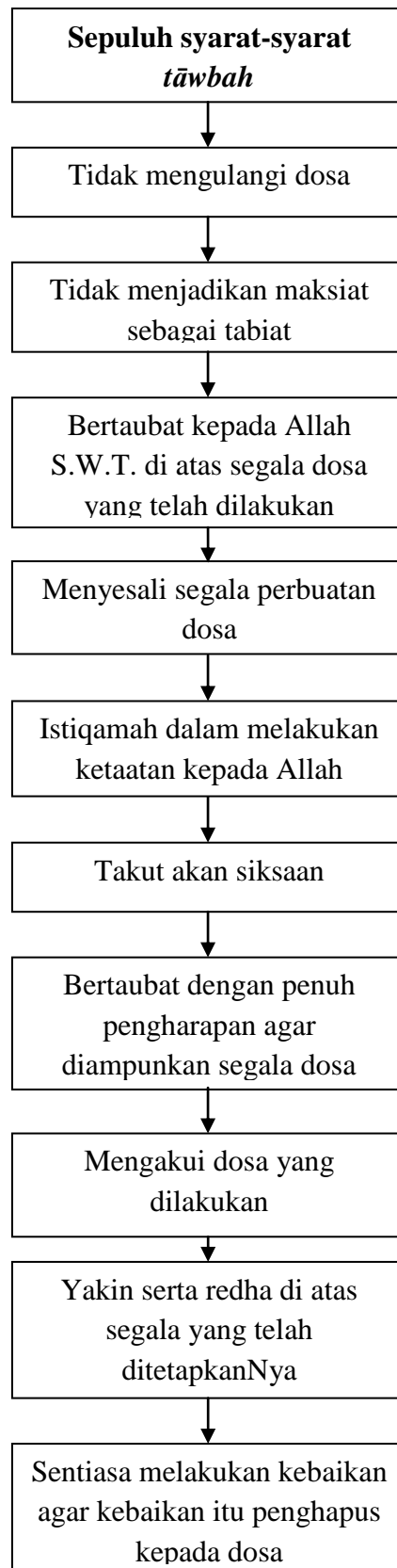
³⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 321.

³⁵⁰ Di sini al-Makkī tidak menyatakan pandangan ulama’ yang memperkatakan hal tersebut.

³⁵¹ *Ibid.*, hlm. 321.

³⁵² *Ibid.*, hlm. 319.

Rajah 3.2: Syarat-Syarat *Tāwbah* Menurut al-Makki



Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

Al-Makkī juga turut mengemukakan pandangan dari al-Saqatī yang mempunyai sedikit perbezaan dan juga penambahan dari apa yang telah dikemukakan oleh beliau. Al-Saqatī berpandangan seseorang bertāwbah perlu dimulai dengan kategori dosa yang dilakukan, kemudian mencari kesalahan dirinya, seterusnya berjanji agar tidak mengulangi dosa tersebut selama-lamanya. Al-Saqatī juga membuat penambahan syarat iaitu menghadkan pertemuan sesama manusia agar tidak terpengaruh. Beliau juga menyenaraikan enam perbuatan yang dianggap berlebihan yang perlu dihindari bagi orang yang bertāwbah³⁵³.

Perkara-perkara tersebut ialah berlebihan ketika berbicara, berlebihan ketika melihat, berlebihan ketika berjalan, berlebihan ketika makan dan minum serta berlebihan ketika berpakaian. Menurut al-Makkī, perbuatan tersebut adalah perkara shahwat yang sia-sia dan perlu ditinggalkan oleh seseorang yang menuju ke jalan Allah S.W.T³⁵⁴. Ini kerana, seseorang tidak mampu untuk meninggalkan *shubahah* sebelum ia berjaya meninggalkan shahwatnya terlebih dahulu³⁵⁵. Pendapat al-Saqatī ini disetujui oleh al-Makkī kerana tiada bantahan atau ciri-ciri pertentangan idea antara keduanya.

Perbezaan yang ketara di antara bilangan syarat yang dikemukakan oleh al-Makki dengan beberapa ulama' lain seperti Yahyā bin Mu'āz³⁵⁶, al-Herawī³⁵⁷ dan juga al-

³⁵³ *Ibid*, hlm. 321.

³⁵⁴ *Ibid*.; Pendapat ini juga disokong oleh Abū Muḥammad Sahl yang menyatakan bahawa seorang *murīd* perlu bertaubat dengan mengubah segala perbuatan jahatnya kepada kebaikan disertakan dengan menyendiri, diam dan mengambil makan yang tidak berlebihan serta halal. *Ibid*..

³⁵⁵ *Ibid*., hlm. 322. Lihat juga, Abd. al-Fattah Ahmad Al-Fawī (2001), *Akidah dan Suluk Dalam Tasawuf: Antara Keaslian dan Penyelewengan*, (terj) Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari, Johor: Perniagaan Jahabersa, hlm. 179.

³⁵⁶ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 322.

³⁵⁷ Al-Herawī (1006-1089), *op.cit.*, hlm. 13.

Qushayrī³⁵⁸ ialah kerana mereka hanya mengemukakan tiga syarat *tāwbah* sahaja iaitu pertamanya, menyesali dosa yang telah dilakukan. Keduanya, meninggalkan dosa tersebut dan terakhirnya berjanji agar tidak mengulangi dosa tersebut.

iii- Dosa

Persoalan dosa amat berkait rapat dengan *maqām tāwbah*. Ia juga turut dijelaskan oleh al-Makki. Ini kerana, persoalan ini dapat menunjukkan dan mengukur kesungguhan seseorang hamba itu dalam bertaubat. Nilai ketaqwaan dalam melaksanakan *tāwbah* diambil kira dengan tidak meremehkan atau meringankan perbuatan dosa walaupun sekadar dosa kecil. Ini dibuktikan dengan nukilan al-Makki:

“ Orang yang beriman menganggap bahawa dosanya dilakukan ibarat gunung di atas kepalanya sehingga dia merasa takut gunung tersebut akan menghempapnya. Manakala bagi orang munafik menganggap dosa itu ibarat seekor lalat yang hinggap di hidungnya dan apabila diusir, lalat itu akan terbang.³⁵⁹”

Pendapat ini disokong oleh ulama' salaf berdasarkan kepada kata-kata Bilāl bin Sa'ād iaitu³⁶⁰:

“ Hendaklah kamu tidak melihat tentang kecilnya kesalahan tetapi perhatikanlah kepada diri sendiri yang membuat maksiat itu”

Al-Makki turut memperihal keadaan para sahabat³⁶¹ menganggap dosa kecil sebagai dosa besar disebabkan keagungan Allah S.W.T. bertahta di hati mereka³⁶². Ini mencerminkan atau menggambarkan cahaya keimanan dan ketaqwaan yang dianugerahkan kepada mereka yang tidak meringankan hal-hal yang berkaitan dengan perbuatan dosa.

³⁵⁸ Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 179.

³⁵⁹ Al-Makki, *op.cit.*, jil. 1, hlm. 322.

³⁶⁰ *Ibid.*.

³⁶¹ Al-Makki tidak menyatakan siapa sahabat tersebut secara khusus.

³⁶² *Ibid.*.

a) Mengingati dosa-dosa yang telah dilakukan

Dalam perbahasan ini, terdapat dua pendapat yang berbeza iaitu pendapat yang menyatakan hakikat *tāwbah* adalah dengan mengingati dosa yang telah dilakukan dan pendapat kedua pula dengan melupakan segala dosa yang telah dilakukan. Al-Makki menjelaskan keadaan ini dengan mengharmonikan kedua-dua pendapat tersebut. Kedua-dua pendapat itu mempunyai alasan yang tersendiri. Kenyataan pendapat pertama apabila seseorang hamba itu mengingati dosa tersebut, mereka akan selalu merasa sedih dan menimbulkan penyesalan yang kian menebal. Kemudian pendapat kedua menyatakan, melupakan dosa yang telah dilakukan adalah cara bagi seseorang yang selalu sibuk berzikir dan memperbanyakkan amal ibadah. Oleh yang demikian, al-Makki tidak menyokong mana-mana pendapat tersebut. Bagi beliau, yang penting ialah pendekatan yang diambil oleh seseorang hamba yang bertaubat itu perlu jelas dan yakin dengan pengabdian dirinya kepada Allah S.W.T³⁶³.

Selain itu juga, terdapat perselisihan pendapat berkaitan dengan perilaku seorang hamba dalam bertaubat. Pendapat pertama menyebut apabila seseorang hamba bertaubat itu meninggalkan dosanya, ia mesti beristiqamah dan menentang dosa tersebut atau berusaha dengan bersungguh-sungguh untuk tidak mengulanginya. Ini kerana hamba berkenaan telah menentang dosanya dan mengutamakan usaha untuk menghindarinya. Pendapat ini disokong oleh ulama' ahli Syam dan juga Ahmad bin Abū Ḥawāri³⁶⁴.

Manakala pendapat kedua menyatakan seseorang hamba itu berusaha keras meninggalkan dosa tetapi tidak berusaha untuk menentang perbuatan tersebut. Di dalam

³⁶³ *Ibid.*, hlm. 323.

³⁶⁴ *Ibid.*.

hatinya tidak ada rasa berat hati jika melakukan dosa tersebut atau juga tidak mempunyai keinginan untuk menjauhinya. Hal ini disokong oleh Rabāh bin ‘Umar dan ulama’ Basrah. Mereka berpendapat sedemikian kerana mereka mempunyai jiwa yang tenang, tidak ada pertentangan batin terhadap dosa kerana ada suatu penyaksian terhadap keyakinan dan ketenangan. Oleh yang demikian tidak menjadi keutamaan dalam memiliki kebenaran³⁶⁵.

Dalam situasi ini, al-Makki telah mendokong pendapat yang pertama. Beliau menegaskan, untuk memiliki *tāwbah* yang sah perlu meninggalkan serta menghapuskan syahwat di samping sentiasa berusaha untuk menghindari dosa. Keadaan ini merupakan perilaku seorang *murīd* yang sentiasa berusaha untuk mengikut jejak ahli *ma‘rifah*³⁶⁶.

b) Larangan terhadap ajakan ke arah maksiat

Ke semua pendapat ulama’ yang diutarakan oleh al-Makki melarang terhadap perbuatan mengajak orang lain melakukan maksiat.

“Hendaklah kamu tidak melakukan dosa. Jika ia terpaksa melakukannya, dilarang olehmu mengajak orang lain untuk turut serta, kerana ia akan menjadikan bertambahnya dosa itu kepada dua”³⁶⁷

Perbuatan ini turut dikategorikan sebagai dosa paling besar kerana berlaku zalim terhadap manusia. Kenyataan ini ditujukan kepada seseorang yang mengada-adakan sesuatu atas nama seseorang yang ‘*alīm*’ yang hidup pada zaman dahulu. Ini dibuktikan dengan pendapat Ibn ‘Abbās³⁶⁸:

“Kebinasaan bagi seseorang yang ‘*alīm*’ mengadakan sesuatu yang mendatangkan keresahan kepada masyarakat, kemudian permasalahan yang timbul tidak diselesaikan sehingga ia meninggal dunia”

³⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 324.

³⁶⁶ *Ibid.*.

³⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 325

³⁶⁸ *Ibid.*

Al-Makki menegaskan sifat tersebut ialah salah satu dari sifat orang munafik. Kenyataan ini dikuatkan dengan ayat al-Qur'an:

“Orang-orang munafik lelaki dan perempuan, setengahnya adalah sama dengan setengahnya yang lain; mereka masing-masing menyuruh dengan perbuatan yang jahat, dan melarang dari perbuatan yang baik, dan mereka pula menggenggam tangannya (bakhil kedekut). Mereka telah melupakan (tidak menghiraukan perintah) Allah S.W.T. dan Allah S.W.T. juga melupakan (tidak menghiraukan) mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itu, merekalah orang-orang yang fasik”.

(Surah al-Tāwbah 9: 67)

c) Balasan terhadap orang yang berdosa

Dalam perbincangan ini, al-Makki telah menerangkan beberapa kesan atau balasan terhadap pembuat dosa. Oleh yang demikian, pengkaji telah membahagikan kesan tersebut kepada tiga bahagian iaitu kesan dosa terhadap hati seseorang, kesan dosa terhadap kehidupan seseorang dan kesan dosa terhadap fizikal seseorang.

Al-Makki telah mengemukakan beberapa pendapat seperti dari Ibn Mas'ūd dan ahli sufi yang lain mengenai kesan dosa terhadap hati seseorang iaitu lupa terhadap ilmu yang dipelajarinya³⁶⁹. Selain itu juga, terbit rasa celaru, gelisah³⁷⁰ dalam pelbagai urusan yang dilakukan disebabkan dosa akibat dari tiada penjagaan dari Allah S.W.T.³⁷¹. Keadaan

³⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 327.

³⁷⁰ Hal ini kerana kesedihan akal ketika mengingatkan sikap buruk yang telah dilakukan sehingga seseorang itu tidak mengetahui punca dan sebab rasa gelisah dan cemas tersebut. *Ibid.*, hlm 330. Oleh yang demikian, manusia diperintahkan supaya bertaubat dan kembali mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. yang sentiasa membuka pintu *tāwbah* kerana Dia Maha Penyayang, Maha Pemurah dan Pemberi Rahmat. Dengan sifat-sifat Allah S.W.T. tersebut mampu mengikis sifat putus asa yang bersarang dalam hati manusia dan dapat mengembalikan rasa ketenangan. Lihat Che Zarrina Sa'ari (2003), "Peranan Tasawuf Dalam Pembangunan Spiritual Umat Islam di Malaysia" (Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan 1, Universiti Malaya, Januari).

³⁷¹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 327.

hatinya yang kelam dan juga gelap kerana dosa telah menghalangi iman memasuki hati³⁷².

Perkara ini al-Makki sandarkan kepada ayat al-Qur'an yang menyatakan:

“Sebenarnya, (ayat-ayat Allah S.W.T. tiada cacat) bahkan mata hati mereka telah diselaputi kekotoran (dosa), dengan sebab (perbuatan kufur dan maksiat) yang mereka kerjakan.

(Surah al-Muṭaffifīn 83: 14)

Manakala, dosa juga boleh memberi kesan terhadap kehidupan seseorang antaranya terkena musibah, dikurangkan rezeki serta keberkatan rezeki, dikurangkan harta atau harta yang dimiliki musnah dan dibenci oleh orang berilmu, orang solih dan juga ulama³⁷³.

Sementara kesan terhadap fizikal pula seperti wajah seseorang itu sentiasa suram³⁷⁴ dan cenderung melakukan perkara yang dilarang³⁷⁵. Menurut al-Makki, kesan dosa bagi seseorang yang mementingkan keduniaan ialah dengan diharamkan rezeki baginya. Manakala bagi ahli akhirat pula, dosa yang dilakukan akan memberi impak kepada kesulitan dalam mengapai anugerah taufik dan hidayah daripada Allah S.W.T.³⁷⁶.

Oleh yang demikian, balasan atau dosa yang diperolehi oleh pembuat dosa bergantung kepada kuantiti atau besarnya dosa yang dilakukan³⁷⁷. Kesan dan siksaan ini bergantung kepada kehendakNya. Jika Allah S.W.T. menginginkan kebaikan kepada hamba itu, maka Dia mempercepatkan balasan perbuatan dosa itu di dunia dan juga sebaliknya³⁷⁸. Dalam hal ini, al-Makki telah memberi jalan penyelesaian kepada pembuat

³⁷² *Ibid.*, hlm. 328.

³⁷³ *Ibid.*.

³⁷⁴ *Ibid.*.

³⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 329.

³⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 328.

³⁷⁷ *Ibid.*.

³⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 329.

dosa iaitu dengan bertaubat berdasarkan nukilan dari Abū Qāsim al-Junayd yang berbunyi³⁷⁹:

“Setiap dosa yang dilakukan oleh seseorang, walaupun berulang kali yang menyebabkan hatinya hitam akibat dosa akan hilang dengan bertāwbah kepada Allah S.W.T.”

Walau bagaimanapun, al-Junayd menyambung lagi bahawa setiap dosa yang dilakukan akan mendapat balasan daripada Allah S.W.T. kecuali dosanya diampunkan bergantung kepada kehendakNya. Hal ini juga turut disetujui oleh Ibn ‘Abbās bahawa Allah S.W.T. akan mengampuni dosa orang yang bertaubat dan menyiksa orang yang berdosa mengikut kehendakNya kecuali orang yang syirik³⁸⁰. Ini didasarkan dengan ayat al-Qur’an:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

Maksudnya: “Sesungguhnya Allah S.W.T. tidak akan mengampunkan dosa syirik mempersekutukanNya (dengan sesuatu apa jua), dan akan mengampunkan dosa yang lain dari itu bagi sesiapa yang dikehendakiNya (menurut aturan SyariatNya). Dan sesiapa yang mempersekutukan Allah S.W.T. (dengan sesuatu yang lain), maka sesungguhnya ia telah melakukan dosa yang besar.”

(Surah al-Nisā’ 4: 48)

e) Pembahagian dosa.

Secara umumnya, al-Makki membahagikan dosa kepada dua bentuk iaitu dosa kecil dan dosa besar. Al-Makki menyatakan dosa besar ialah dosa yang jelas ancumannya, manakala dosa kecil pula adalah bersumberkan atau lahir dari pandangan (idea) dan bisikan hati seseorang³⁸¹. Antaranya ialah:

³⁷⁹ Ibid..

³⁸⁰ Ibid., hlm. 340.

³⁸¹ Ibid., hlm. 339. Para ulama’ berselisih pendapat mengenai dosa-dosa besar seperti syirik, berzina dengan isteri orang lain, sihir, membunuh, memakan harta anak yatim, saksi palsu, menuduh perempuan baik berzina, lari dari medan perang, riba, membunuh anak kerana dikhuatiri rezeki tidak mencukupi dan derhaka kepada ibu bapa. Menurut Ibn Qudāmah, mungkin terdapat lagi dosa-dosa besar yang lain. Ini kerana ia tidak

Sifat ketuhanan (*rubūbiyyah*). Dari sifat ini lahirnya perasaan takabur, sombong, suka memaksa kehendak, suka kepada pujian, suka apabila diagungkan dan suka kepada harta kekayaan. Perasaan tersebut adalah sifat-sifat yang tercela³⁸². Dalam hal ini Ibn Qudāmah berpendapat, kebiasaannya manusia lalai terhadap perkara tersebut dan menganggap bahawa perbuatan itu bukannya satu dosa³⁸³.

Sifat kesyaitanan. Dosa-dosa ini terbit dari hasutan syaitan seperti dengki, tipu muslihat dan menyuruh kepada kerosakan. Ia merupakan dosa besar yang sangat bahaya³⁸⁴.

Sifat ahli keduniaan. Dosa terhadap sifat-sifat ini, al-Makkī tujukan kepada kaum yang menyalahi Sunnah serta mencipta pelbagai bida'ah. Beliau turut mengkategorikan puak tersebut sebagai sesat dan kaum yang *zindiq* antaranya ialah kaum Qadariyyah, Murji'ah, Rāfiḍah, Abaḍiyyah dan Jahmiyyah³⁸⁵.

Kezaliman terhadap agama. Hal ini juga termasuk dosa berkaitan makhluk yang berlaku zalim terhadap agama seperti menyesatkan sesuatu kaum atau individu dengan memalingkan mereka dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Kemudian mengajak orang lain untuk mengikuti jejak tersebut. Al-Makkī menyatakan pendapat ulama bahawa *tāwbah* mereka tidak diterima kerana melakukan dosa tersebut³⁸⁶.

dikhabarkan oleh Allah S.W.T dan Rasul s.a.w. agar manusia sentiasa berwaspada dari terjerumus dari perbuatan dosa. Ibn Qudāmah, (1988), *op.cit.*, hlm. 223.

³⁸² Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 338.

³⁸³ Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 222.

³⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 222; Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 338.

³⁸⁵ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 338.

³⁸⁶ *Ibid.*.

Kezaliman terhadap manusia. Melakukan kezaliman terhadap manusia seperti memukul, mencaci, mencuri harta dan berbohong³⁸⁷.

Dosa seseorang hamba yang berada di antara Tuhannya. Dosa ini yang berada ditengah-tengah antara jiwanya dan dosanya iaitu syahwat. Ini dikategorikan oleh al-Makkī sebagai dosa yang ringan berbanding dengan apa yang telah dibahaskan sebelum ini³⁸⁸.

Dalam bab pembahagian dosa ini, al-Ghazālī bersependapat dengan pemikiran al-Makkī. Namun, perbahasan yang dibawa oleh al-Ghazālī lebih terperinci dan pembahagian yang dibuat lebih tersusun. Menurut al-Ghazālī, terdapat tiga bahagian dosa, pertama meliputi perkara yang berkaitan dengan sifat-sifat dan akhlak seorang hamba yang merangkumi sifat *rubūbiyyah*, sifat kesyaitanan, sifat kebinatangan dan sifat haiwan yang buas. Manakala bahagian kedua pula meliputi dosa di antara hamba dan Allah S.W.T. dan yang berkaitan dengan hak-hak manusia. Pada bahagian ketiga pula, al-Ghazālī mengklasifikasikan dosa kepada dua iaitu dosa kecil dan juga besar³⁸⁹.

iv- Cara-cara dalam *tāwbah*

a) Beristighfar dan *tāwbah*

Beristighfar adalah penting dalam bertāwbah. Ia merupakan makanan kepada orang-orang yang bertāwbah. Ini kerana tāwbah dimulakan dengan beristighfar kemudian mengakhiri istighfar dengan bertāwbah. Istighfar adalah permohonan kepada Allah S.W.T.

³⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 339; Ibn Qudāmah telah mengkategorikan sifat ini sebagai sifat buas (*Sab'īyyah*). Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 222.

³⁸⁸ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 339.

³⁸⁹ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid bin Muḥammad (1982), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 4, Beirut: Dār al-Ma'rifah, hlm. 16.

agar diampunkan segala dosanya. Hal ini turut disetujui oleh Sayyidina ‘Alī , Ibn ‘Abbas³⁹⁰ dan juga dihuraikan oleh Sahl yang menyatakan, dalam *istighfar* perlu ada *al-istijābah*³⁹¹ (memohon ampun), kemudian *al-inābah*³⁹² (penggantian) dan berakhir dengan *tāwbah*³⁹³.

Seseorang yang bertāwbah perlulah menggantikan keburukan yang dilakukan dengan kebaikan dan amalan yang soleh. Menurut Sahl, seseorang yang ingin bertāwbah perlu sentiasa berdoa agar diampunkan segala dosa diiringi dengan sedekah, berpuasa satu hari, berzikir, berwudhuk dengan sempurna dan solat dua atau empat rakaat³⁹⁴. Selain itu seseorang perlulah mendidik dirinya agar bersabar dalam melakukan ketaatan dan juga bersabar untuk beristiqamah untuk tidak melakukan dosa³⁹⁵.

Setelah bertāwbah, al-Makkī telah menyenaraikan sepuluh perkara yang perlu dihindarkan iaitu, tidak mengulangi kembali dosa tersebut, bertāwbah dari ucapan yang berkaitan dengan dosa tersebut, bertāwbah dari bergaul dengan pelaku dosa, bertāwbah agar tidak melakukan dosa yang serupa, bertāwbah agar tidak melihat dosa tersebut, bertāwbah agar tidak mendengar orang lain bercakap mengenai dosa tersebut, bertāwbah dari keinginan kuat untuk melakukan dosa, bertāwbah dari meremehkan perkara tāwbah, bertāwbah dari malas untuk menghadap Allah S.W.T. dan meninggalkan segala laranganNya dan bertāwbah di atas sikap memandang ringan mengenai tāwbah³⁹⁶.

³⁹⁰ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 339.

³⁹¹ *Al-Istijābah* adalah amalan anggota badan dalam memohon keampunan kepada Allah S.W.T. *Ibid.*, hlm. 336.

³⁹² *Al-Inābah* adalah amalan hati. *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*; Menurut Abū ‘Alī al-Daqqāq *tāwbah* dibahagikan kepada tiga tahap. Tahap pertama ialah *tāwbah*, kedua, *inābah* dan berakhir dengan *awbah*. Manakala Ibn Aṭā’ pula menyatakan hanya terdapat dua jenis tawbah iaitu *al-inābah* dan juga *al-istijābah*. Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 183 dan 186.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*, hlm: 354.

³⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 338.

vi- Pembahagian *Tāwbah*

Al-Makkī turut membezakan *tāwbah* orang awam dan juga *tāwbah* ahli *ma'rifah* (sufi). Orang awam bertāwbah kerana kesalahan dan dosa yang dilakukan. Manakala kalangan sufi pula bertāwbah di atas kebaikan mereka atau kekurangan-kekurangan yang berlaku semasa dalam melaksanakan amal soleh³⁹⁷. Dhū al-Nūn al-Miṣri juga mempunyai pandangan yang sama dengan al-Makkī³⁹⁸. Ini kerana, para sufi melihat kebaikan atau kenikmatan tersebut akan memesongkan mereka ke jalan yang tidak halal akibat lalai yang merupakan sumber kepada berlakunya dosa³⁹⁹.

Di samping itu juga al-Makkī telah membahagikan golongan yang bertāwbah kepada empat golongan. Didapati al-Ghazālī⁴⁰⁰ dan Ibn Qudāmah⁴⁰¹ sependapat dengan al-Makkī dalam pembahagian ini. Golongan pertama ialah seseorang hamba itu benar-benar bertāwbah, bersikap istiqamah, tidak lagi mengulangi dosa tersebut hingga akhir hayatnya dan berusaha menggantikan amalan keburukannya dengan kebaikan. Tingkatan ini dinamakan sebagai *tāwbah naṣūḥa* dan berada di tingkat *nafs muṭma'innah* (jiwa yang tenang)⁴⁰².

Manakala golongan kedua ialah seseorang hamba yang selalu melakukan *tāwbah* dan selalu berusaha untuk istiqamah, tidak berusaha dan tidak bercita-cita melakukan dosa serta tidak memberi peluang dan perhatian kepada dosa tersebut. Pada tahap ini, al-Makkī

³⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 334. Manakala al-Ṭūsī berpandangan terdapat beberapa darjat di kalangan umat manusia itu jika melihat dalam konteks *tāwbah* iaitu ada di kalangan ahli *tāwbah* bertāwbah disebabkan bertambahnya dosa dan maksiat. Manakala sebahagian lain pula bertāwbah disebabkan kelalaian terhadap Allah S.W.T. dan sebahagian yang lain pula bertāwbah kerana melihat kebajikan dan ketaatan yang dilalukan. Lihat al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 47-48. Lihat juga Othman Napiah (2001), *Ahwal dan Maqamat dalam Ilmu Tasawuf*, Johor: Universiti Teknologi Malaysia, hlm. 34.

³⁹⁸ Al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 47.

³⁹⁹ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 332.

⁴⁰⁰ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 43.

⁴⁰¹ Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 230.

⁴⁰² Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 340.

berpendapat, seseorang itu akan mendapat ujian sehingga terpesong melakukan dosa tanpa disengajakan. Ini merupakan sifat-sifat orang yang beriman yang mempunyai jiwa *lawwāmah*⁴⁰³.

Golongan yang ketiga pula, seseorang yang bertāwbah tetapi masih mengulangi dosa yang dilakukan, kemudian bertāwbah kembali di atas segala dosa yang dilakukan tersebut diikuti dengan rasa penyesalan. Menurut al-Makkī, keadaan ini tidak stabil dan susah untuk meraih tahap yang lebih tinggi. Ini kerana jiwanya dipandu oleh nafsu dan lalai tetapi diselangi oleh tāwbah yang akan berakhir dari waktu ke waktu. Seseorang hamba yang berada di tahap ini, disarankan oleh al-Makkī supaya beristiqamah agar tidak mengulangi dosa yang dilakukan⁴⁰⁴.

Keadaan yang keempat pula ialah golongan hamba yang paling buruk. Golongan ini sentiasa melakukan dosa, mengulangi dosa tersebut, bahkan melakukan dosa yang lebih besar dari sebelumnya. Ia dikategorikan sebagai *ishrar* (sentiasa melakukan dosa). Golongan ini tidak berniat untuk bertāwbah dan tidak pula takut pada siksaan Allah S.W.T. Mereka termasuk dalam golongan jiwa *ammārah* atau *sū' al-khātimah* dan termasuk dalam orang yang fasik⁴⁰⁵.

Berdasarkan pemikiran al-Makkī, beliau telah meletakkan *maqām tāwbah* di peringkat pertama dalam perjalanan yang perlu dilalui oleh seorang sufi. *Maqām* ini berperanan sebagai elemen *tazkiyah al-nafs* kepada seseorang khususnya kepada ahli sufi. Sikap istiqamah dan juga bersungguh-sungguh perlu ada dalam diri seseorang yang

⁴⁰³ *Ibid.*, hlm 341.

⁴⁰⁴ *Ibid.*.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 342.

bertāwbah supaya dosa yang dilakukan tidak berulang. Al-Makki⁴⁰⁶ turut meletakkan beberapa pembahagian mengenai dosa dan perkara-perkara yang perlu dihindarkan semasa dan selepas *tāwbah* sebagai panduan dan pengetahuan kepada hamba yang *bertāwbah* agar ianya dapat mencapai darjat *tāwbah naṣūḥa*.

3.1.2 Pemikiran al-Makki⁴⁰⁷ dalam *Maqām Ṣabr*

i- Definisi *Ṣabr*

Al-Makki⁴⁰⁸ menjelaskan pengertian *ṣabr* sebagai menahan diri dari hawa nafsu serta menekan diri agar tekun dalam beramal. *Ṣabr* juga dapat diertikan sebagai bersungguh-sungguh dalam menghadapi dugaan dan ujian yang menimpa dalam kehidupan. Oleh yang demikian, kesungguhan seseorang hamba dalam menahan diri dari hawa nafsu dan menghadapi ujian akan menumbuhkan ketaatan kepada Allah S.W.T. di samping bersabar dalam memperbaiki akhlak buruk kepada akhlak yang mulia dalam pergaulan dan kelakuan⁴⁰⁶. Pengertian ini seakan mempunyai persamaan pendapat yang dibawakan oleh al-Ghazālī yang mendefinisikan *ṣabr* sebagai keteguhan yang mendorong hidup beragama dalam menghadapi dorongan hawa nafsu⁴⁰⁷ dan al-Qushayrī pula mendefinisikan *ṣabr* sebagai “berlaku teguh terhadap Allah S.W.T. serta menerima segala ujianNya dengan lapang dada dan tenang”⁴⁰⁸.

Al-Makki⁴⁰⁹ turut menghuraikan makna *ṣabr* yang terdapat dalam al-Qur’an. Secara umumnya ia boleh dibahagikan kepada dua iaitu:

⁴⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 346.

⁴⁰⁷ Al-Ghazālī (1970), *al-Arba ‘in fī al-Dīn*, Muḥammad Muṣṭaffā Abū al-‘Ilā (tahqiq), Mesir: Maktabah al-Jundī, hlm. 218.

⁴⁰⁸ al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 309.

Pertama, *ṣabr* dalam melarang perbuatan keji, mungkar dan permusuhan seperti *ṣabr* dalam memerangi hawa nafsu seumpama menahan keinginan hawa nafsu yang bersumberkan dari hati, rayuan musuh serta keindahan dunia, sentiasa bersabar dalam mengabdikan diri kepada Allah S.W.T., menahan anggota badan agar tidak menuruti hawa nafsu,⁴⁰⁹ *ṣabr* supaya sentiasa berada di jalan Allah S.W.T., sentiasa benar dalam mengendalikan lidah (kata-kata), hati dan badan⁴¹⁰, *ṣabr* dalam menetapkan kedudukan jiwa agar sentiasa beribadah kepada Allah S.W.T. serta menekan diri supaya sentiasa bersifat *qanā'ah* ke atas rezeki yang diberi olehNya⁴¹¹.

Kedua, *ṣabr* berkaitan dengan menegakkan keadilan, melakukan kebaikan dan memberikan *infāq* seperti *ṣabr* dalam menghadapi cubaan dan ujian. *Ṣabr* ini merupakan di antara sifat orang-orang yang adil dan *muḥsin* (orang yang selalu melakukan kebaikan)⁴¹². *Ṣabr* kategori ini juga dapat diertikan sebagai menginfakkan harta serta memberi *hāq* kepada ahlinya. Di sini Al-Makki⁷ mengutamakan pemberian *infāq* ke atas kaum kerabat seseorang. Perkara ini beliau sandarkan kepada firman Allah S.W.T. yang bermaksud:

Maksudnya: "Sesungguhnya Allah S.W.T. menyuruh berlaku adil, dan berbuat kebaikan, serta memberi bantuan kepada kaum kerabat; dan melarang daripada melakukan perbuatan-perbuatan yang keji dan mungkar serta kezaliman. Ia mengajar kamu (dengan suruhan dan laranganNya ini), supaya kamu mengambil peringatan mematuhiNya.

(Surah al-Nahl 16: 90)

⁴⁰⁹ Al-Makki⁷ (1997), *op.cit.*, jil.1, hlm. 346.

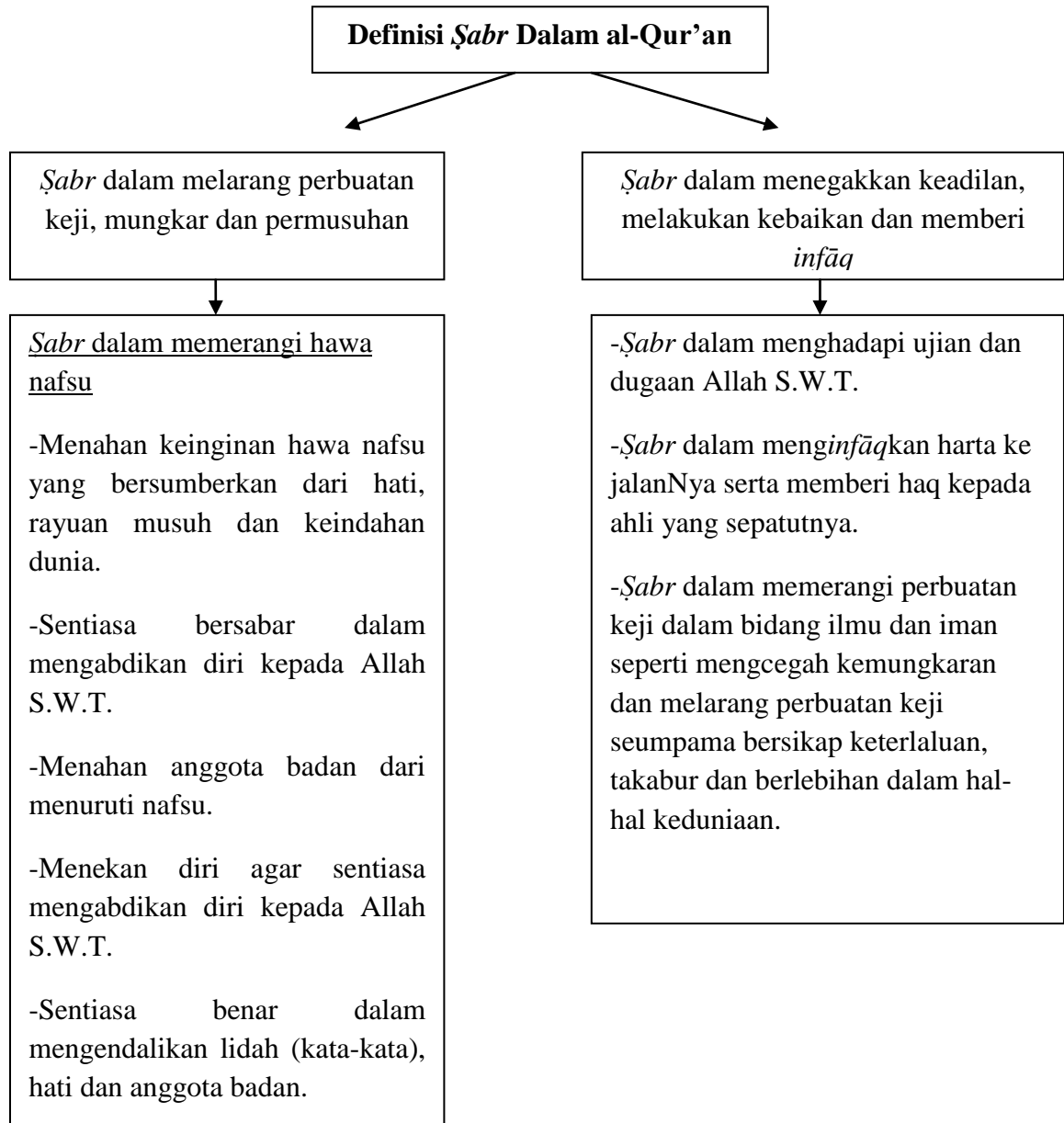
⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

Selain itu, juga termasuk kategori *ṣabr* ini iaitu memerangi perbuatan keji dalam ilmu dan iman seperti *ṣabr* mencegah kemungkaran, *ṣabr* melarang perbuatan keji seperti bersikap keterlaluan, takabur serta berlebihan dalam hal-hal keduniaan⁴¹³. Sila Rujuk Rajah 3.3.

Rajah 3.3: Pembahagian Definisi *Ṣabr* Dalam al-Qur'an Menurut al-Makki



Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

⁴¹³ *Ibid..*

Menurut al-Makki lagi, sebahagian ahli sufi telah membahagikan *ṣabr* kepada tiga makna iaitu pertamanya tidak keluh kesah ketika mendapat musibah (*maqām tāwbah*). Kedua, *riḍā* dengan ketentuan dan ketetapan dari Allah S.W.T. (*maqām zuhd*). Ketiganya ialah perasaan *maḥabbah* terhadap segala ciptaanNya (*ṣiddīq*). Dalam penegertian ini, seseorang hamba yang bersabar bukan sahaja telah mencapai *maqām ṣabr* bahkan merangkumi ketiga-tiga *maqām* yang lain iaitu *tāwbah*, *zuhd* dan juga *ṣiddīq*.⁴¹⁴

Walaupun terdapat banyak definisi *ṣabr* yang telah dikemukakan oleh ahli sufi, namun pengertian yang dibawakan mempunyai persamaan maksud dengan apa yang telah al-Makki huraikan. Apa yang membezakannya hanyalah cara pembahagian dan cara penerangan seperti pendapat Ibn Qudāmah⁴¹⁵ dan al-Kharrāz yang menyatakan *ṣabr* mempunyai makna zahir dan batin. Terdapat tiga makna zahir iaitu *ṣabr* dalam menunaikan perintah Allah S.W.T., *ṣabr* dalam meninggalkan larangan dan *ṣabr* dalam mengerjakan Sunnah. Manakala makna batin pula, *ṣabr* menerima kebenaran yang diutuskan oleh Allah S.W.T. dan ianya tidak boleh ditolak⁴¹⁶.

⁴¹⁴ *Ibid.*, hlm. 351.

⁴¹⁵ Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 236.

⁴¹⁶ Al-Tustārī, Sahl ‘Abdullāh (1974), *Min al-Turāh al-Ṣūfī*, jil. 1, Muḥammad Kamāl Ja‘far (tahqiq), Kaherah: Dār al-Ma‘rifah, hlm. 158. Manakala al-Qushayrī menyatakan *ṣabr* dibahagikan kepada dua iaitu *ṣabr* ke atas apa yang diusahakan dan *ṣabr* terhadap apa yang tidak diusahakan. *Ṣabr* atas apa yang diusahakan ialah *ṣabr* menjalani perintahNya dan *ṣabr* dalam menjauhi laranganNya. Manakala *ṣabr* di atas apa yang tidak diusahakan ialah dengan menahan diri dalam menjalani segala ketentuanNya yang menimbulkan kesusahan (ujian dari Allah). Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 307. Lihat juga Ibn Qayyim, Shams al-Dīn bin ‘Abd Allāh Muḥammad Abī Bakr (2001), *Madārij al-Sālikīn*, jil 2, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, hlm. 119.

ii- Keutamaan *Ṣabr*

Al-Makki telah menggariskan beberapa perkara berhubung dengan keutamaan dalam *ṣabr* antaranya ialah Allah S.W.T. telah menetapkan orang-orang yang *ṣabr* sebagai imam kepada orang yang bertaqwa serta dianugerahkan kemuliaan dan kemurahanNya. Hal ini al-Makki sandarkan kepada ayat al-Qur'an dan sabda Rasulullah s.a.w.⁴¹⁷:

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ
وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ^طوَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي
إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا ^طوَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا
كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴿١٣٧﴾

Maksudnya: Kami wariskan kepada kaum (Bani Israil) yang telah tertindas itu akan daerah-daerah timur bumi (Palestin) dan daerah-daerah baratnya, yang Kami telah melimpahkan berkat padanya. Dan telah sempurnalah Kalimah Allah (janjiNya) yang baik kepada kaum Bani Israil kerana kesabaran mereka (semasa mereka ditindas oleh Firaun), dan Kami telah hancurkan apa yang telah dibuat oleh Firaun dan kaumnya dan apa yang mereka telah dirikan (dari bangunan-bangunan yang tinggi)

(Surah al-A'raf 7:1 37)

Rasulullah s.a.w. bersabda:

⁴¹⁷ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 342. Lihat juga al-Qushayri (2003), *op.cit.*, hlm. 307; al-Ṭuṣi (378H), *op.cit.*, hlm. 53.

“Sesungguhnya bersikap ṣabr terhadap sesuatu yang dibenci adalah mengandung kebaikan yang banyak”

Selain itu juga, al-Makki juga mengambil pendapat Ibn Mas‘ūd yang menyatakan ṣabr itu sebagai salah satu daripada Rukun Iman. Pendapat ini juga turut dikemukakan oleh Sayyidina ‘Alī dengan kata-katanya⁴¹⁹:

الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ لَا جَسَدَ لِمَنْ لَا رَأْسَ لَهُ وَلَا
إِيمَانَ لِمَنْ لَا صَبْرَ لَهُ

“Kedudukan ṣabr dalam iman, seperti kepala dan badan. Tubuh badan tidak mungkin sempurna tanpa kepala. Begitu juga dengan iman tidak akan sempurna tanpa ṣabr”.

Selain itu, ṣabr juga dijadikan syarat bagi seseorang untuk mendapatkan pertolongan dari Allah S.W.T. dan menjadikan ia tergolong di kalangan orang-orang yang benar⁴²⁰.

Memperkuahkan lagi perihal keutamaan ṣabr ini, al-Makki menambah bahawa Allah S.W.T. telah menyebut perkataan ṣabr dalam al-Qur’an melebihi sembilan puluh

⁴¹⁸ Di sini al-Makki tidak menyatakan siapakah yang merriwayatkan Hadith ini dan mengambil sebahagian ungkapan pada hujungnya sahaja.

⁴¹⁹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 342. Al-Qushayri (2003), *op.cit.*, hlm. 308.

⁴²⁰ Al-Makki mengukuhkan pendapat ini dengan ayat al-Qur’an dari surah Ali Imran ayat 125 yang bermaksud “*Bahkan (mencukupi dalam pada itu) jika kamu bersabar dan bertaqwa, dan mereka (musuh) datang menyerang kamu dengan serta-merta, nescaya Allah S.W.T. membantu kamu dengan lima ribu malaikat yang bertanda masing-masing*”. Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 342.

tempat⁴²¹. Pendapat ini disetujui oleh Ibn Qudāmah⁴²². Manakala menurut Imam Aḥmad ibn Ḥanbal⁴²³ dan al-Ghazālī⁴²⁴ pula menyatakan terdapat tujuh puluh tempat.

Secara keseluruhannya, al-Makki meletakkan *ṣabr* pada kedudukan yang tinggi, mulia, menjadi keutamaan dan penting⁴²⁵, memperoleh ganjaran berlipat ganda⁴²⁶, dan sebahagian dari iman⁴²⁷ selepas *maqām tāwbah* dalam kehidupan manusia khususnya kepada ahli *ma‘rifah* dalam perjalanan kerohanian mereka.

iii- Jenis-Jenis *Ṣabr*

Al-Makki menyebut perihal *ṣabr* itu mempunyai beberapa jenis iaitu:

Pertama, *ṣabr* dalam beramal iaitu sebelum, ketika dan sesudah beramal. *Ṣabr* sebelum beramal dijelaskan oleh al-Makki dengan membaiki niat. Manakala ketika beramal pula adalah dengan memastikan akad, amal dan sabar dalam melaksanakannya. Manakala *ṣabr*

⁴²¹ *Ibid.*, hlm. 348. Bahkan ‘Abd al-Bāqī menyebut jumlah perkataan yang berkaitan (صبر) dan pecahannya disebut sebanyak 103 kali. Lihat ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād (1986), *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Fikr, hlm. 399-401.

⁴²² Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 235.

⁴²³ Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil 2, hlm. 115.

⁴²⁴ Al-Ghazālī (1986), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 61.

⁴²⁵ Kepentingan *ṣabr* dalam kehidupan dunia sama pentingnya dengan keperluan *ṣabr* yang bersifat akhirat, ini kerana kejayaan di dunia dan akhirat hanya dapat diperolehi dengan adanya sifat *ṣabr*. Lihat al-Qaradāwī, Yūsuf (1977), *al-Ṣabr fī al-Qur‘ān*, Mesir: Maktabah Wahbah, hlm. 112.

⁴²⁶ Antara ganjaran yang diperolehi bagi orang *ṣabr* ialah Allah S.W.T. memberikan pahala seperti pahala orang yang bersyukur dan dapat membentuk etika diri terhadap makhluk lain di samping berakhlak dengan Allah S.W.T.. Al-Makki turut menyatakan kelebihan bagi orang bersabar di atas segala ujian dan dugaan yang diberikan adalah lebih besar berbanding nikmat yang diterima oleh seseorang selepas mendapat keampunanNya. al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 345.

⁴²⁷ *Ibid.*, hlm. 342.

sesudah beramal adalah *ṣabr* dalam menyembunyikan amal tersebut dari dilihat oleh orang ramai⁴²⁸.

Kedua, *ṣabr* dalam menghadapi dugaan dan ujian dengan sentiasa bertawakkal kepada Allah S.W.T. Menurut al-Makki, sebahagian ahli sufi menyatakan hal tersebut termasuk kategori *ṣabr* bersifat khusus yang hanya dialami oleh para nabi dan rasul sahaja dalam menghadapi cubaan dan dugaan daripada Allah S.W.T.⁴²⁹.

Ketiga, *ṣabr* dalam melakukan kebaikan dan memerangi hawa nafsu agar sentiasa bertaqwa kepada Allah S.W.T.⁴³⁰.

Keempat, *ṣabr* dalam mendapat nikmat dari Allah S.W.T. seperti nikmat sihat dan kekayaan dengan tidak menggunakan nikmat tersebut ke arah keburukan. Al-Makki

⁴²⁸ Dalam kenyataan ini, al-Makki sandarkan kepada Hadith Nabi tanpa menyebut periwayat Hadith yang bermaksud, “ *Setiap amal bergantung kepada niatnya dan setiap urusan ditentukan oleh apa yang telah diniatkannya*”. Kenyataan ini dikukuhkan lagi dengan ayat al-Qur’an dari surah al-Bayyinah, ayat 5 yang bermaksud “*Pada hal mereka tidak diperintahkan melainkan supaya menyembah Allah S.W.T. dengan mengikhlaskan ibadat kepadaNya, lagi tetap teguh di atas tauhid; dan supaya mereka mendirikan sembahyang serta memberi zakat. Dan yang demikian itulah agama yang benar.*” Berdasarkan kepada ayat al-Qur’an tersebut, al-Makki menjelaskan keperluan serta kepentingan kepada niat yang ikhlas dalam mengerjakan sesuatu amalan. Beliau juga menyatakan bahawa Allah S.W.T. telah mendahulukan *ṣabr* daripada ‘*amal* berdasarkan ayat al-Qur’an dari surah Hud, ayat 11 yang bermaksud “*Kecuali orang-orang yang ṣabr dan mengerjakan amal soleh maka mereka itu akan beroleh keampunan dan pahala yang besar.*” *Ibid.*, hlm. 346.

⁴²⁹ Sufyān al-Thawrī menjelaskan bahawa *ṣabr* dalam menghadapi ujian adalah *ṣabr* yang paling utama dan ianya termasuk dalam *maqām yaqīn*. *Ibid.*, hlm. 347- 348.

⁴³⁰ *Ibid.*, hlm. 347.

menyatakan *ṣabr* dalam ketagori ini lebih berat untuk melaksanakannya berbanding *ṣabr* dalam menghadapi dugaan⁴³¹.

Kelima, *ṣabr* dalam menyembunyikan musibah, rasa sakit dan gelisah dalam berdepan dengan ujian di hadapan orang lain⁴³².

Keenam, *ṣabr* dalam menyembunyikan amalan baik dan sedekah kecuali dapat mendatangkan kebaikan jika ditunjukkan⁴³³.

Ketujuh, *ṣabr* dalam berusaha untuk tidak malas, *ṣabr* dengan kehinaan, *ṣabr* dalam mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan akhirat berbanding dunia, sentiasa menjadikan Allah S.W.T. sebagai landasan, tidak menentang dan menyerupakan makna sifat ketuhanan⁴³⁴. *Ṣabr* ini lebih menjurus kepada hal-hal yang berkaitan dengan akidah⁴³⁵.

⁴³¹ Al-Makkī mengklasifikasikan orang yang *ṣabr* dalam menghadapi ujian dan fakir sebagai orang beriman manakala *ṣabr* ketika sihat dan sejahtera hanya boleh dilakukan oleh orang yang *ṣiddīq*. *Ibid.*, hlm. 348. Hal ini telah disepakati oleh al-Ghazālī yang menyatakan bahawa *ṣabr* atas kesenangan itu lebih sulit. Ini diumpamakan oleh al-Ghazālī seperti orang yang lapar akan lagi mampu ber*ṣabr* ketika makanan tiada di hadapannya berbanding makanan tersebut di depan matanya. Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 70.

⁴³² Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 349. Manusia yang dapat ber*ṣabr* dalam menghadapi musibah adalah paling tinggi keyakinannya, manakala manusia yang keluh kesah terhadap ujian yang dihadapinya akan mendapat keyakinan paling rendah. *Ibid.*, hlm 350; Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 72.

⁴³³ Dalam hal tersebut, al-Makkī menyambung, “adalah lebih baik jika menyembunyikan hal-hal kebaikan tersebut”. Al-Makkī (1997), *op.cit.*, hlm. 350.

⁴³⁴ *Ibid.*, hlm. 351.

⁴³⁵ Ini berdasarkan kepada kenyataan al-Makkī yang menyatakan jika seseorang mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan walaupun sedikit, maka akan tergelincir. Beliau turut menggunakan lafaz doa “*Na ‘ūdhu billāh min dhalik*” (kita berlindung kepada Allah S.W.T. dalam hal tersebut). *Ibid.*

Kelapan, *ṣabr* dalam memelihara keluarga dengan berusaha untuk mendapatkan rezeki dan memberi nafkah kepada ahli keluarga. Menurut al-Makki, dalam institusi keluarga sebenarnya mempunyai banyak jalan yang boleh menjadikan seseorang itu lebih dekat kepada Allah S.W.T. seperti sentiasa *riḍā* dan bertawakkal dalam menguruskan dan menjaga ahli keluarga dari terpesong ke arah keburukan⁴³⁶.

iv- *Maqām Ṣabr*

Penjelasan seterusnya lebih menjurus kepada perbincangan dari kaca mata sufi. Dalam hal ini, al-Makki menerangkan beberapa perkara mengenai *ṣabr* sebagai *maqām* dan hubungannya dengan *maqām* yang lain⁴³⁷. Antaranya *maqām ṣabr* dan kaitannya dengan *maqām shukr*. Di sini al-Makki lebih menjelaskan persoalan dalam keutamaan *maqām ṣabr* daripada *maqām shukr*. *Ṣabr* ketika mendapat cubaan dan *shukr* ketika mendapat nikmat. Al-Makki menegaskan bahawa *ṣabr* mendapat dugaan lebih utama kerana bebanannya lebih berat ditanggung oleh seseorang berbanding *shukr*. Ini dikukuhkan dengan ayat al-Qur'an⁴³⁸:

إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾

Maksudnya: "Sesungguhnya orang-orang yang bersabarlah sahaja yang akan disempurnakan pahala mereka dengan tidak terkira ."

(Surah Al-Zumar 39: 10)

⁴³⁶ *Ibid.*.

⁴³⁷ Al-Makki menjelaskan bahawa dalam melalui *maqām* atau tahap *yaqīn* ini, tidak terlepas dari melalui *maqām ṣabr*. Jika seseorang keluar dari *maqām ṣabr* bererti ianya tidak memenuhi dan menepati *maqām yaqīn* tersebut. *Ibid.*, hlm. 352.

⁴³⁸ *Ibid.*, hlm. 351.

Pendapat al-Makkī ini juga turut disandarkan kepada pendapat yang telah dinyatakan oleh Sayyidina ‘Alī terhadap keutamaan *ṣabr*. Beliau telah mengangkat darjat *maqām ṣabr* ini ke atas empat *maqām yaqīn* iaitu rindu, murah hati, zuhud dan *taraqquḥ* (sentiasa berasa dalam pengawasan). Ini kerana, dalam menempuhi keempat-empat *maqām* tersebut perlu adanya *ṣabr* dalam menempuhnya⁴³⁹.

Maqām ṣabr merupakan *maqām* para Rasul yang bergelar *ulū al-‘azmī*. Al-Makkī berhujah berdasarkan firman Allah S.W.T. yang bermaksud “*maka bersabarlah kamu seperti orang-orang yang mempunyai keteguhan hati dari kalangan rasul-rasul yang bersyukur*”⁴⁴⁰. Dalam hal ini, al-Makkī ingin menyimpulkan bahawa darjat *ṣabr* itu lebih tinggi berbanding *maqām* yang lain dalam keutamaannya⁴⁴¹.

Selain itu, al-Makkī turut melihat beberapa perbincangan keutamaan *maqām ṣabr* berbanding dengan *maqām shukr*. Hal ini menimbulkan perbezaan pendapat dalam menyatakan keutamaan di antara kedua-duanya. Menurut al-Junayd, keutamaan diberikan kepada *ṣabr*, ini kerana beliau pernah ditanya di antara orang kaya yang bersyukur dengan orang fakir yang sentiasa bersabar. Beliau menjawab, keadaan orang fakir tersebut lebih sempurna berbanding dengan orang kaya. Ini kerana syarat fakir ialah berdamping dengan derita, kesusahan dan sengsara yang menjadi ujian untuk dirinya yang memerlukan kesabaran yang tinggi dalam penderitaan tersebut. Manakala bagi orang kaya syaratnya

⁴³⁹ Sayyidina ‘Alī juga menjadikan *zuhd* termasuk dalam rukun *ṣabr*. Al-Makkī tidak menyatakan sumber pendapat ini, tetapi hanya menjelaskan pendapat ini menyentuh aspek-aspek berkaitan dan cabang-cabang keimanan. *Ibid.*, hlm. 353. Selain itu juga, al-Makkī mengutarakan pendapat yang menyatakan bahawa *ṣabr* merupakan salah satu perkara menyebabkan seseorang itu masuk syurga dan selamat dari api neraka. Ini didasarkan kepada kepada satu khabar yang tidak dinyatakan sumber yang berbunyi :
 "حفت الجنة بالمكاره وحت النار بالشهوات فيحتاج لمؤمن الى الصبر على المكاره ليدخل الجنة ويحتاج الى الصبر عن الشهوات لينجو من النار"

⁴⁴⁰ Lihat Surah al-Ahqaf 46: 35.

⁴⁴¹ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 355.

yang sentiasa berharta, mendapat kegembiraan dan kesejahteraan dan tidak derita dalam kesusahan. Keadaan ini dilihat beban penderitaan yang ditanggung oleh fakir adalah banyak berbanding orang kaya⁴⁴².

Pendapat yang diutarakan oleh al-Junayd ini ditolak oleh Abū al-‘Abbās bin ‘Aṭā’ pada awalnya, namun kemudiannya membenarkannya⁴⁴³. Berikutan perkara ini, al-Makki dilihat mendokong pendapat yang diutarakan oleh al-Junayd. Terdapat banyak tempat dalam kitab ini menyebut keutamaan *ṣabr* dalam menghadapi ujian dan dugaan bahkan *ṣabr* dalam kategori ini merupakan *maqām* para Rasul dan Nabi⁴⁴⁴.

Al-Makki menghuraikan dan menjawab secara terperinci berkaitan permasalahan yang ditimbulkan oleh ulama’ dahulu berkaitan dengan Nabi Ayyūb dalam kesusahan dan penderitaan, namun mampu bersabar dan Nabi Sulaymān yang mendapat nikmat dan Baginda mensyukurinya. Mereka (ulama’ dahulu) menyatakan bahawa kedua-duanya mempunyai darjat yang sama. Al-Makki menyangkal hal ini berdasarkan bukti-bukti yang telah dinyatakan⁴⁴⁵ dan beliau menyimpulkan bahawa Nabi Ayyūb memiliki darjat yang lebih tinggi berbanding dengan Nabi Sulaymān, ini kerana Nabi Ayyūb merupakan Nabi yang banyak menerima dugaan dan cubaan dalam kehidupannya. Oleh yang demikian, al-

⁴⁴² *Ibid.*, hlm. 356.

⁴⁴³ Pada mulanya beliau tidak bersetuju dengan pendapat yang diberikan oleh al-Junayd, kerana ada pendapat yang menyatakan bahawa al-Junayd mengajak orang lain untuk mengikuti pendapat tersebut sehingga mendapat ujian dan dugaan antaranya ialah anak terbunuh, harta habis dan gila. Kemudian beliau menyatakan ajakan al-Junayd tersebut membuatkan beliau binasa. Kemudian beliau menarik kembali kata-kata tersebut. Di sini al-Makki tidak menyatakan sebab penarikan kembali kata-kata Abū al-‘Abbās tersebut. *Ibid.*

⁴⁴⁴ Antaranya al-Makki menyebut seseorang yang mampu bersabar di atas derita yang dialami, maka Allah S.W.T. akan menganugerahkan kemuliaan, pujian dan kemurahanNya, malah diangkat berada di kalangan orang-orang yang terpuji serta mendapat nilai kebaikan yang tinggi. *Ibid.*, hlm. 348, 350, 355 dan 356.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 356-358.

Makki menyatakan orang yang banyak mendapat ujian adalah lebih utama. Dalam hal ini juga al-Makki menegaskan, perbandingan ini bukan untuk membezakan martabat para nabi tetapi beliau sekadar mengkaji makna-makna yang tersirat di dalam al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat yang jelas tentang hukum berdasarkan renungan dan kajian yang teliti⁴⁴⁶.

Bab *ṣabr* ini berakhir dengan peringatan daripada al-Makki yang menyatakan sesuatu yang dibenci oleh jiwa adalah perkara yang baik dan utama. Ianya dapat dicapai dengan adanya ketenangan jiwa diiringi dengan kesabaran sebagai kekuatan dan pertolonganNya. Berikut kenyataan al-Makki⁴⁴⁷:

"والبلاء مباين للطبع نافرة منه النس يحتاج الى حمل عليه ومشقة فيه, وما كرهته النس فهو خير وأفضل ولا سبيل اليه الا بسكينة من الله تعالى وتصبر عليه بقوة به عز وجل وعناية منه:" وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ "

Maksudnya: "Dan bala' itu merupakan sesuatu yang berat untuk ditanggung dan dihadapi oleh jiwa manusia. Namun jiwa manusia tidak membenci bala' tersebut, (bahkan menganggapnya) sebagai kebaikan dan merupakan satu kelebihan. Dan tiada jalan (bagi seseorang dapat menganggap bala' itu sebagai kebaikan dan satu kelebihan) melainkan melalui ketenangan dari Allah S.W.T., bersabar dengan kekuatan yang diberikan oleh Allah S.W.T bagi menghadapi bala' tersebut dan dengan Inayah dariNya seperti firmanNya "Kesabaranmu semata-mata anugerah daripada Allah S.W.T".

⁴⁴⁶ *Ibid*, hlm. 358.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 358-359.

3.1.3 Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Shukr*

i- Definisi *Shukr*

Menurut al-Makki, *shukr* dari sudut bahasa ialah ‘memperlihatkan’ atau ‘menzahirkan’ nikmat kurniaan Allah S.W.T. Hamba yang *bershukr* menzahirkan *shukurnya* itu dengan menceritakan atau menunjukkan tentang nikmat Allah S.W.T. dengan lisannya sehingga jelas kelihatan nikmat tersebut⁴⁴⁸.

Selain itu, dalam mentakrifkan makna *shukr* ini, al-Makki telah menekankan aspek pemberi nikmat yakni Allah S.W.T.⁴⁴⁹. Iaitu dengan memahami dan mengetahui bahawa pemberi nikmat tersebut ialah Allah S.W.T. Hal ini merupakan satu bentuk *shukr* melalui hati iaitu dengan memahami hati untuk bersyukur serta menyuarakan dengan hati dan bukan hanya melalui lisan sahaja. Pendapat ini al-Makki sandarkan dengan Hadith Rasulullah s.a.w.⁴⁵⁰:

لِيَتَّخِذَ أَحَدُكُمْ لِسَانًا ذَاكِرًا وَقَلْبًا شَاكِرًا

“Hendaklah kalian menjadikan lisan kalian sebagai zikir dan hati yang selalu bersyukur”

Dalam hal ini, al-Makki turut menyatakan cara *shukr* melalui lisan dengan sentiasa bermunajat kepada Allah S.W.T., menampakkan nikmat yang dikurniakanNya,

⁴⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 362.

⁴⁴⁹ Pendapat ini juga telah dikemukakan oleh al-Shibli. Lihat al-Qushayri (2003), *op.cit.*, hlm. 297. Al-Herawi juga turut menekankan aspek ‘pemberi nikmat (Allah S.W.T.)’ dalam mendefinisikan makna *shukr* seperti:

الشكر اسم لمعرفة النعمة لأنها السبيل إلى معرفة النعم

Al-Herawi (1006-1089), *op.cit.*, hlm. 53. Lihat juga Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 188.

⁴⁵⁰ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 361. Al-Makki menyatakan Hadith ini diriwayatkan oleh ‘Umar al-Khaṭṭab dan Thawbān.

menyebarkan pertolongan dan kekuasaanNya serta sentiasa melaksanakan perintahNya antaranya ialah dengan mengucapkan lafaz “الْحَمْدُ لِلَّهِ”. Di sini al-Makkī membawa sebuah khabar yang menyatakan Rasulullah s.a.w. pernah bertanya kepada seseorang lelaki tentang kesihatan dirinya. Lelaki itu hanya menjawab kesihatannya baik. Namun Baginda tetap mengajukan soalan yang sama kepada lelaki tersebut sehinggalah lelaki tersebut menjawab “الْحَمْدُ لِلَّهِ” yang menunjukkan rasa bersyukur dengan memuji Allah S.W.T.⁴⁵¹.

ii- Kedudukan Orang *Shukr*

Shukr merupakan *maqām* ketiga dari *yaqīn* dan orang yang *shukr* digolongkan di kalangan orang yang beriman serta mendapat ganjaran setimpalnya daripada Allah S.W.T. Hal ini disandarkan kepada firman Allah S.W.T. dan Hadith Rasulullah s.a.w.⁴⁵²:

مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ
شَاكِرًا عَلِيمًا

Maksudnya: “Apa gunanya Allah S.W.T. menyiksa kamu sekiranya kamu bersyukur (akan nikmatNya) serta kamu beriman (kepadaNya)? Dan (ingatlah) Allah S.W.T. sentiasa Membalas dengan sebaik-baiknya (akan orang-orang yang bersyukur kepadaNya), lagi Maha Mengetahui (akan hal keadaan mereka).

(*Surah al-Nisā’ 4: 147*)

Hadith Rasulullah s.a.w. yang bermaksud⁴⁵³:

⁴⁵¹ Budaya berzikir dan memuji Allah S.W.T. bagi melahirkan dan menunjukkan rasa *shukr* turut diamalkan di kalangan ahli salaf. *Ibid.*; Lihat juga Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 244.

⁴⁵² Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 359.

⁴⁵³ Al-Makkī tidak menyatakan periwayat Hadith tersebut. Beliau juga tidak menghuraikan bagaimanakah kedudukan pahala orang yang makan lagi bersyukur itu menyamai pahala orang yang berpuasa dengan penuh kesabaran. Namun, maksud ungkapan ini dapat dilihat dari penjelasan yang telah dibuat oleh Abū Ḥātim,

“Orang yang makan dengan penuh rasa shukr berkedudukan sama seperti orang yang berpuasa disertai dengan ṣabr”

Hal ini juga dinyatakan oleh Ibn Mas‘ūd yang menjelaskan *shukr* merupakan setengah daripada iman dan Allah S.W.T. telah memerintahkan supaya manusia menzahirkan rasa *shukr* dengan cara berzikir. Kenyataan ini diujahkan oleh al-Makkī dengan ayat al-Qur’an⁴⁵⁴:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

Maksudnya: “Oleh itu ingatlah kamu kepadaKu (dengan mematuhi hukum dan undang-undangKu), supaya Aku membalas kamu dengan kebaikan; dan bersyukurlah kamu kepadaKu dan janganlah kamu kufur (akan nikmatKu)”⁴⁵⁵.

(Surah al-Baqarah 2: 145)

Dalam ayat lain Allah S.W.T. telah mengutamakan zikir maksudnya⁴⁵⁶:

“Bacalah serta ikutlah (wahai Muhammad) akan apa yang diwahyukan kepadamu dari al-Qur’an, dan dirikanlah sembahyang (dengan tekun); sesungguhnya sembahyang itu mencegah dari perbuatan yang keji dan mungkar; dan sesungguhnya mengingati Allah S.W.T. adalah lebih besar

seperti yang telah diungkapkan dalam *al-Iḥsān bi Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*. Abū Ḥātim menyebut bahawa *shukr* si pemakan yang menyamai ganjaran pahala orang yang berpuasa yang *ṣabr* ialah Muslim yang makan, kemudian ia tidak menderhakai Tuhannya, ia memperkuat dan memperkemaskan rasa *shukr* itu dengan menunaikan ketaatannya melalui anggotanya. Orang yang berpuasa dihubungkan dengan *ṣabr* lantaran kesabarannya dari perkara-perkara yang ditegah, dan begitu juga dihubungkan dengan si pemakan yang bersyukur, maka wajar orang yang *shukr* ini menempati kesabaran (orang berpuasa) tersebut dengan hampir menepati atau menyamainya, iaitu dengan meninggalkan perkara-perkara yang ditegah. Lihat al-Fārisī, ‘Alā al-Dīn ‘Alī bin Balbān (1987), *al-Iḥsān bi Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, jil 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 267.

⁴⁵⁴ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 359.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 359.

⁴⁵⁶ *Ibid.*.

(faedahnya dan kesannya); dan (ingatlah) Allah S.W.T. mengetahui akan apa yang kamu kerjakan”.

(Surah al-Ankabut 29: 45)

Berdasarkan ayat di atas, al-Makki merumuskan bahawa *shukr* itu sama seperti zikir yang mempunyai keutamaan yang tinggi berbanding ibadah yang lain. Beliau menjelaskan lagi, dalam ayat tersebut, tidak mengandungi *majāz* (metafora) kerana hal-hal yang berkaitan *shukr* sangat jelas, nyata, penting dan agung⁴⁵⁷.

Manakala menurut ahli *ma'rifah* menyatakan *shukr* adalah taqwa yang mencakupi segala ibadah seperti firman Allah S.W.T.:

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ



Maksudnya: “Dan sesungguhnya Allah S.W.T. telah menolong kamu mencapai kemenangan dalam peperangan Badar, sedang kamu berkeadaan lemah (kerana kamu sedikit bilangannya dan kekurangan alat perang). Oleh itu bertaqwalah kamu kepada Allah S.W.T., supaya kamu bersyukur (akan kemenangan itu)⁴⁵⁸.

(Surah ‘Alī-Imran 3: 123)

⁴⁵⁷ Ibid..

⁴⁵⁸ Ibid., hlm. 363. Hal ini juga selari dengan Hadith yang dibawa oleh al-Suyūṭī dalam kitab tafsirnya iaitu: الشكر تقوى الله والعمل بطاعته

Maksudnya: “Yakni yang bersyukur itu takut akan Allah S.W.T. dan membawa amal dengan berbakti kepadaNya.” Lihat *al-Durr al-Manthur fī al-Tafsīr al-Ma’thūr*, jil. 6, hlm 680. Hadith ini diriwayatkan oleh ‘Abd Bin Humayd, Ibn Jarīr, Ibn al-Mundhir dan Ibn Abī Ḥātim. Lihat al-Ṭabarī (1995), *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyī al-Qur’ān*, jil. 12, Beirut: Dār al-Fikr, Hadith no. 21968, hlm 89.

Daripada penjelasan tersebut, al-Makki⁴⁵⁹ meletakkan darjat yang tinggi dan penting kepada *shukr*. Sebagai seorang hamba yang menerima nikmat, wajib ke atasnya untuk menzhirkan *shukr* kepada Allah S.W.T.

iii- Faedah *shukr*

Terdapat beberapa faedah *shukr* menurut al-Makki. Antaranya:

Pertama, Allah S.W.T. menambahkan nikmatNya dan pahala bagi orang yang *shukr*. Perkara ini al-Makki sandarkan kepada ayat al-Qur'an⁴⁵⁹:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ

عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴿٧﴾

Maksudnya: "Dan (ingatlah) ketika Tuhan kamu memberitahu: "Demi sesungguhnya! Jika kamu bersyukur nescaya Aku akan tambahi nikmatKu kepada kamu, dan demi sesungguhnya, jika kamu kufur ingkar sesungguhnya azabKu amatlah keras".

(Surah Ibrāhīm 14: 7.)

Kedua, Allah S.W.T. telah menjadikan *shukr* sebagai pembuka perkataan bagi ahli syurga dan sebagai penutup kepada apa yang telah dihajati⁴⁶⁰. Hal ini disandarkan kepada firman Allah S.W.T.:

⁴⁵⁹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 360.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, Lihat juga al-Ghazālī (1991), *op.cit.*, hlm. 233-234.

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ
 نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ^ط فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَمَلِينَ ﴿٧٤﴾

Maksudnya: "Serta mereka berkata:" Segala puji tertentu bagi Allah S.W.T. yang telah menepati janjiNya kepada kami, dan yang menjadikan kami mewarisi bumi Syurga ini dengan sebebas-bebasnya, kami boleh mengambil tempat dari syurga ini di mana sahaja kami sukai; maka pemberian yang demikian ialah sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beramal".

(Surah al-Zumar 39: 74)

Dan

وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠﴾

Maksudnya: "Dan akhir doa mereka ialah segala puji dipersembahkan kepada Allah S.W.T. yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam."

(Surah Yūnus 10: 10)

iv- Maqām Shukr

Al-Makki menegaskan bahawa permulaan *maqām shukr* adalah dengan memahami bahawa nikmat yang diterima oleh seseorang hamba itu dari Allah S.W.T. sebagai pemberi nikmat⁴⁶¹. Bagi ahli *yaqīn*, mereka bukan sahaja *shukr* di atas nikmat yang dikurniakan bahkan tetap *shukr* walaupun mereka menghadapi kesulitan hidup dan mendapat ujian daripada Allah S.W.T. Ini kerana, bagi mereka setiap sesuatu yang diciptakan adalah hak milik Allah S.W.T. dan manusia diarahkan untuk beribadah kepadaNya. Menurut al-Makki

⁴⁶¹Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 360.

lagi, jika seorang hamba itu mampu menyadari hal tersebut, maka ia akan melihat sesuatu itu berdasarkan kaca mata Allah S.W.T. sehingga mereka merasa *riḍā* dan *shukr* di atas apa yang berlaku⁴⁶².

Dalam melaksanakan *shukr*, al-Makki telah menyatakan beberapa cara dalam *shukr* iaitu⁴⁶³:

Pertama, *shukr* melalui lisan iaitu dengan berzikir, memuji Allah S.W.T., menggunakan nikmat dengan sebaik mungkin serta menghitung setiap nikmat yang dikurniakan. Dengan menyebut ungkapan "الحمد لله".

Kedua, *shukr* melalui hati iaitu dengan menampakkan rasa *shukr* di dalam hati bahawa nikmat yang diterima itu adalah daripada Allah S.W.T. Dalam hal ini, Allah S.W.T. menyatakan bahawa seseorang yang *shukr* melalui hati, Allah S.W.T. akan membuka pintu *kashaf* serta memberi pelbagai ilmu dan juga *qadar*Nya (ketentuanNya).

Ketiga, *shukr* melalui anggota badan dengan menghindarkan diri dari melakukan maksiat dan menggantikan dengan melakukan amal solih serta menggunakan nikmat tersebut untuk beribadah kepada Allah S.W.T. bagi mengelakkan kufur nikmat⁴⁶⁴ dan dikurniakan ketenangan. Seperti firmanNya:

⁴⁶² *Ibid.*, hlm 362; Lihat juga al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm 297.

⁴⁶³ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 362.

⁴⁶⁴ Menurut al-Makki, Allah S.W.T. akan membalas orang yang kufur di atas nikmat yang diberikan dengan balasan yang setimpalnya iaitu dengan menggantikan nikmat tersebut dengan siksaan dan Allah S.W.T. akan menarik balik nikmat tersebut. Lihat *ibid.*, hlm. 363. Bertepatan dengan hal ini Ibn ‘Aṭā’illāh al-Iskandarī (m. 709H/1309M) menyebut: “Sesiapa yang tidak bersyukur terhadap nikmat, maka sesungguhnya ia sengaja menghendaki kehilangannya, dan sesiapa yang mensyukurinya maka ia telah mengikatnya dengan ikatan yang kukuh” Lihat al-Randī, ‘Abbād al-Nafzi (1970), *Ghayth al-Mawāhib al-‘Āliyyah fī Sharḥ al-Ḥikam al-*

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ

الْبَوَارِ

Maksudnya: “Tidakkah engkau melihat (dan merasa ajaib) terhadap orang-orang kafir yang telah menukar kesyukuran nikmat Allah S.W.T. dengan kekufuran, dan yang telah menempatkan kaum mereka dalam kebinasaan?”

(Surah Ibrāhīm 14: 28)

Menurut al-Makkī lagi, *shukr* dapat melahirkan dua *maqām mushāhadah* iaitu *maqām riḍā* dan juga *maqām maḥabbah*. Ini berikutan, apabila seseorang yang *shukr* ketika mendapat sesuatu yang tidak disukai, musibah, kesempitan dan sesuatu yang tidak diharapkan merupakan suatu nikmat yang wajib disyukuri maka lahirlah kedua *maqām* tersebut⁴⁶⁵. Selain itu juga, seseorang hamba perlu melihat masyarakat sekeliling dalam hal keduniaaan dan keagamaan. Keadaan ini dapat melahirkan rasa *shukr* dengan nikmat yang telah dikurniakan.⁴⁶⁶

Al-Makkī juga telah mengkategorikan *shukr* kepada dua jenis iaitu⁴⁶⁷:

Pertama, *shukr* apabila seseorang yang mengharapkan sesuatu nikmat (berhajat kepada sesuatu) daripada Allah S.W.T. Dalam keadaan ini, mereka berlumba-lumba dalam melakukan dan menyegerakan ibadah sebagai tanda *shukr* apabila Allah S.W.T telah mengkabulkan hajat mereka.

⁴⁶⁵ ‘Aṭa’iyyah, jil. 2, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmud dan Maḥmud al-Sharīf (tahqiq), Mesir: Dār al Kutub al-Ḥadīthah, hlm. 186.

⁴⁶⁶ Al-Makkī (1997) *op.cit.*, jil. 1, hlm. 364.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

Kedua, *shukr* di kalangan orang yang takut kepada Allah S.W.T. Mereka lebih takut terhadap hari akhirat dan takut terhadap dosa-dosa lama yang mereka lakukan dahulu. Ini kerana rasa takut yang mereka rasa juga dikenali sebagai nikmat yang perlu mereka syukuri. Kategori *shukr* ini merupakan *shukr* yang tertinggi.

Apabila memperkatakan tentang *shukr*, maka perlu dijelaskan juga tentang nikmat. Dalam hal ini, al-Makkī menjelaskan nikmat Allah S.W.T. tidak terhitung banyaknya, namun beliau menyatakan nikmat yang paling besar ialah nikmat iman kepada Allah S.W.T., Rasul dan al-Qur'an serta dipelihara iman tersebut⁴⁶⁸. Selain itu juga manusia wajib bersyukur di atas nikmat kehidupan yang telah ditetapkan seperti nikmat dilahirkan dalam kejadian manusia, bentuk yang sempurna, nikmat dipelihara iman, nikmat berada dalam agama Islam, nikmat sihat, nikmat ditutup kelakuan buruk, nikmat rezeki yang diturunkan, nikmat ketenangan, nikmat keselamatan, nikmat malu dan lain-lain lagi⁴⁶⁹.

Manakala dalam membincangkan topik keutamaan diantara *maqām ṣabr* dan *maqām shukr*, al-Makkī telah menghuraikan secara terperinci dalam tajuk *maqām ṣabr*, namun beliau masih lagi menghuraikan hal yang sama dalam bahagian *shukr* ini. Justeru, beliau masih berpendapat bahawa *maqām ṣabr* lebih diutamakan berbanding *maqām shukr*. Ini jelas, menunjukkan ketegasan al-Makkī dalam menyatakan hal tersebut⁴⁷⁰. Walaubagaimanapun,

⁴⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 368 dan 372.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 368-375.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 374; Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 136. Pendapat ini berbeza dengan pendapat yang telah diutarakan oleh Ibn Qudāmah. Beliau menyatakan *maqām shukr* lebih utama berbanding *maqām ṣabr* dan melihat hal ini dari sudut membelanjakan harta ke jalan Allah S.W.T.. Beliau berpendapat,

kedua-dua *maqām* tersebut saling memerlukan dan menyempurnakan dalam melengkapi perjalanan seseorang *sālik*⁴⁷¹.

3.1.4 Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Rajā'* (harapan)

i- Definisi, Ciri-Ciri dan Kedudukan *Rajā'*.

Al-Makki mentakrifkan *rajā'* sebagai suatu istilah yang menunjukkan kuatnya keinginan seseorang terhadap sesuatu apabila meminta permohonan daripada Allah S.W.T. Beliau juga menyatakan bahawa Allah S.W.T. telah menggunakan istilah *الطمع* (tamak) kepada *rajā'* yang menunjukkan satu kesungguhan dan keinginan yang kuat terhadap sesuatu perkara⁴⁷². Hal ini disandarkan kepada ayat al-Qur'an:

يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿١٦﴾

Maksudnya: "Mereka sentiasa berdoa kepada Tuhan mereka dengan perasaan takut (akan kemurkaanNya) serta dengan perasaan berharap (keredhaanNya); dan mereka selalu pula mendermakan sebahagian dari apa yang Kami beri kepada mereka".

(Surah al-Sajadah 32: 16)

dengan membelanjakan harta ke jalan Allah S.W.T. dapat menunjukkan kegembiraan seseorang itu terhadap nikmat Allah S.W.T. yang telah dikurniakan kepadanya dan dalam waktu yang sama dia *ṣabr* (melawan kehendak hawa nafsu) kerana membelanjakan hartanya ke jalan Allah S.W.T.. Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 259.

⁴⁷¹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 374.

⁴⁷² *Ibid.*, hlm. 379. Ibn Qayyim juga menggunakan istilah *الطمع* (tamak) kepada *rajā'*. Ini kerana beliau ingin membezakan *maqām rajā'* dan juga *al-raghbah*. Kedua-duanya membawa erti yang sama iaitu "harap". Walaupun membawa maksud yang sama tetapi *al-raghbah* lebih menjurus kepada tuntutan dan *rajā'* kepada ketamakan (kehendak yang bersungguh-sungguh). Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 42. Namun, al-Herawī menyatakan *al-raghbah* lahir dari *al-rajā'*. Lihat al-Herawī (1006-1089), *op.cit.*, hlm. 35. Ini kerana apabila rasa tamak itu kuat, ia akan menjadi tuntutan. Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 43.

Menghujahkan lagi perkara tersebut, al-Makki turut menyatakan *rajā'* juga merupakan salah satu dari makna akhlak, istilah yang menunjukkan kemuliaan, *ihsān* (perbuatan baik), keutamaan, kecintaan, kelembutan dan rasa *shukr*⁴⁷³. *Rajā'* juga menandakan pergantungan hidup manusia kepada Allah S.W.T. secara mutlak⁴⁷⁴.

Seterusnya al-Makki telah membahagikan *rajā'* kepada beberapa ciri iaitu:

Pertama, seseorang yang bersegera dalam melakukan ibadah kerana ditakuti tidak mendapat kesempatan untuk beribadah lagi serta berharap agar amalannya diterima. Dalam hal ini, mereka beribadah semata-mata mengharapkan janji Allah S.W.T.⁴⁷⁵ berdasarkan firmanNya:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Maksudnya: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang berhijrah serta berjuang pada jalan Allah S.W.T. (untuk menegakkan Agama Islam), mereka itulah orang-orang yang mengharapkan rahmat Allah S.W.T.. Dan (ingatlah), Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani”⁴⁷⁶.

⁴⁷³ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 380.

⁴⁷⁴ Surah al-‘Ankabūt 29: 5. Maksudnya: “Sesiapa yang percaya akan pertemuannya dengan Allah S.W.T. (untuk menerima balasan), maka sesungguhnya masa yang telah ditetapkan oleh Allah S.W.T. itu akan tiba (dengan tidak syak lagi); dan Allah S.W.T. jualah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.”

⁴⁷⁵ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 384.

⁴⁷⁶ Dalam ayat tersebut, terdapat perkataan ‘hijrah’. Rasulullah s.a.w. menafsirkan perkataan tersebut sebagai menjauhi perbuatan buruk. *Ibid.*, hlm. 384. Lihat Ahzami Samiun Jazuli (2006), *Hijrah Dalam Pandangan Al-Qur’an*, Jakarta: Gema Insani, hlm. 30. Manakala ‘jihad’ pula sebagai melawan hawa nafsu, menegakkan solat dan menafkahkan harta kepada fakir. Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 384. Jihad dalam al-Quran menempati beberapa pengertian iaitu berjihad melawan para *kuffār* dan *munāfiqīn* seperti firman Allah S.W.T. dalam Surah al-Furqān 25: 52, jihad dalam bentuk peperangan sebagaimana yang terkandung dalam Surah al-‘Ankabūt 29: 69. Dalam hal ini, menunjukkan bahawa jihad mengandungi pengertian kesungguhan dalam melawan musuh dalaman atau luaran dengan menggunakan lidah (berhujah), berjihad dengan

Kedua, seseorang yang memperbanyak solat tahajud pada waktu malam dan berdoa sehingga menjelang pagi disertai dengan rasa *khawf* (takut) pada ZatNya⁴⁷⁷. Allah S.W.T. telah menerangkan kedudukan orang yang berharap dalam situasi ini dalam firmanNya:

أَمَّنْ هُوَ قَنِتُّ إِِنَّا أَلَّيْلٍ سَاجِدًا وَقَائِمًا تَحْذَرُ الْآخِرَةَ
وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾

Maksudnya: “(Engkaukah yang lebih baik) atau orang yang taat mengerjakan ibadat pada waktu malam dengan sujud dan berdiri sambil takutkan (azab) hari akhirat serta mengharapkan rahmat Tuhannya? ”Katakanlah lagi (kepadanya): "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang-orang yang dapat mengambil pelajaran dan peringatan hanyalah orang-orang yang berakal sempurna”.

(Surah al-Zumar 39: 9)

Al-Makki menambah lagi, *rajā'* dapat dilahirkan pada hati seseorang jika mereka mampu mempraktikkan sifat-sifat berikut, antaranya ialah, beriman kepada Allah S.W.T., berhijrah

peperangan melawan musuh Islam serta mengorbankan jiwa dan harta ke jalan Allah S.W.T., berjihad melawan hawa nafsu serta godaan syaitan. Al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar (t.t), *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣāḥih al-Bukhārī*, jil 6, Madinah: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, hlm. 2. Manakala Ibn Taymiyyah menyatakan istilah jihad secara umum iaitu hakikat ijtihad dalam menghasilkan apa sahaja yang disukai oleh Allah S.W.T. dan segala perkara kebaikan dan menolak segala yang dibenci oleh Allah S.W.T. seperti kufur, fasik dan maksiat. Lihat al-Baqā'ī, Ibrāhīm b. 'Umar b Ḥasan al-Rabbāṭ (2002), *al-Itishhād bi Āyāt al-Jihād*, Kaherah: Dār al-Risālah, hlm. 15; Lihat juga Shalabī, Aḥmad (1968), *al-Jihād fī al-Takfīr al-Islāmī*, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, hlm.17. Dalam pengertian ini, segala aktiviti yang boleh mendatangkan kemaslahatan dan mencegah dari timbulnya keburukan bagi manusia termasuk dalam konteks jihad.

⁴⁷⁷ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 384.

kepadaNya, bersungguh-sungguh dalam melaksanakan perintahNya, membaca al-Quran, mengeluarkan harta ke jalan Allah S.W.T. dan solat malam. Amalan-amalan tersebut perlulah diiringi dengan *khawf* dan *rajā'* kepada Allah S.W.T.⁴⁷⁸.

Ketiga, Seseorang perlu bersifat *al-Uns*⁴⁷⁹ ketika sedang ber*khalwah*. Al-Makkī turut menyatakan kategori *al-Uns* juga kepada Allah S.W.T. dengan mendekati para ulama', para kekasihNya dan orang-orang yang membuat kebaikan⁴⁸⁰.

Keempat, ringan tulang untuk memberi pertolongan sesama makhluk dalam kebaikan dan taqwa. Akan timbul rasa gembira jika dapat melaksanakan bantuan tersebut tetapi akan sedih jika tidak menghulurkan bantuan⁴⁸¹.

Kelima, menikmati nikmat apabila doa termakbul dengan berpada-pada dengan bermunajat kepada Allah S.W.T. dan sentiasa bersangka baik kepadaNya⁴⁸².

⁴⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 385.

⁴⁷⁹ *Al-Uns* bermaksud jinak atau dekat. Lihat al-Marbawī, Muḥammad Idris (1995), *Qamus Idris al-Marbawī*, Kuala Lumpur: Darul Nu'man, hlm. 31. Lihat juga al-Ḥakīm, Su'ad (1981), *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'ah, hlm. 147.

⁴⁸⁰ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 385. Ini bertepatan dengan Hadith:

مثل الجليس الصالح والجلس السوء كمثل صاحب المسك وكير الحداد

Maksudnya: "Umpama bersahabat dengan yang soleh dan umpama bersahabat dengan yang jahat seperti bersahabat dengan penjual kasturi dan tukang besi." Hadith ini menyatakan perumpamaan bersahabat dengan orang soleh seperti bersahabat dengan penjual wangian kasturi. Wangian kasturi itu juga akan terkena pada sahabatnya. Jika bersahabat dengan orang jahat yang diumpamakan seperti tukang besi, maka sahabatnya juga akan mendapat percikan api dari besi tersebut. Hadith riwayat al-Bukhārī, Muslim, Dāwūd, al-Ḥakīm, al-Bayhaqī, Abū Ya'lā, al-Qudā'ī dan Abū Shaykh. Lihat *Ṣāḥīḥ al-Bukhārī*, jil 6, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Hadith no. 5534, hlm. 585; Lihat juga *Ṣāḥīḥ Muslim*, jil. 4, Beirut: Dār Ibn Hazm, Hadith no. 2628. hlm. 1608.

⁴⁸¹ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 385.

⁴⁸² *Ibid.*, hlm. 386.

Keenam, merindukan perkara-perkara yang dirindui oleh Allah S.W.T. iaitu mengharapkan keampunanNya⁴⁸³.

Ketujuh, sentiasa berakhlak mulia sesama makhluk seperti sentiasa bersabar, bersikap mudah memaafkan kesalahan, sentiasa mendekatiNya untuk meraih ganjaran serta berkeyakinan akan memperoleh janjiNya dan mengikuti sunnah Rasulullah s.a.w.⁴⁸⁴.

Kelapan, meninggalkan hawa nafsu yang hina dan syahwat yang melampaui batas.⁴⁸⁵

Kesembilan, dengan mengutamakan ketaatan serta memohon dengan bersungguh-sungguh diiringi dengan bersangka baik kepadaNya⁴⁸⁶.

Seterusnya al-Makki turut membahaskan kedudukan bagi orang yang *rajā'* antaranya ialah Allah S.W.T. akan mengabulkan doa dan permohonan orang yang *rajā'* kerana mereka mengharapkan Rahmat dan keampunan dari Allah S.W.T. serta tidak

⁴⁸³ Menurut al-Makki, tidak termasuk dalam *rajā'* jika seseorang yang terus menerus melakukan dosa dan mengharapkan keampunan Allah S.W.T.. Ini kerana, *rajā'* termasuk di dalam *maqām yaqīn*. Orang yang sentiasa melakukan dosa dan lalai dengan dunia bukan termasuk dalam kalangan orang-orang *yaqīn* malah Allah S.W.T. mengecam perbuatan dosa yang mereka lakukan. *Ibid.*, hlm. 393.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 394.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Di sini al-Makki telah mengemukakan Hadith Rasulullah s.a.w. tanpa periwayat yang berbunyi “ *Jika kalian memohon kepada Allah S.W.T., maka kalian perlu membesarkan pengharapan (rajā') dan mintalah syurga firdaus yang paling tinggi, kerana Allah S.W.T. tidak menganggap besar terhadap sesuatu*”. *Ibid.*; Pengharapan akan melahirkan sikap bersungguh-sungguh dan berterusan (*iltizām*) dalam melakukan sesuatu pekerjaan dan ketaatan dalam apa jua situasi. Kesannya, akan melahirkan rasa seronok dalam beribadah, kemanisan bermunajat serta bersopan dalam memujiNya. Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 262.

berputus asa dalam berdoa. Dalam hal ini, al-Makki telah menyandarkan hujah kepada ayat al-Qur'an dan Hadith yang mengandung unsur-unsur *rajā'* seperti:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢١٨﴾

Maksudnya: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang berhijrah serta berjuang pada jalan Allah S.W.T. (untuk menegakkan agama Islam), mereka itulah orang-orang yang mengharapkan rahmat Allah S.W.T.. Dan (ingatlah), Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

(Surah al-Baqarah 2: 218)

Dan

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ
الْمَثَلَتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ
لَشَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٦﴾

Maksudnya: “Dan mereka meminta kepadamu menyegerakan kedatangan perkara buruk (azab yang dijanjikan) sebelum mereka memohon kebaikan; padahal sesungguhnya telah berlaku sebelum mereka peristiwa-peristiwa azab yang telah menimpa orang-orang yang kafir seperti mereka. dan (ingatlah) sesungguhnya Tuhanmu Amat melimpah keampunanNya bagi manusia (yang bertaubat) terhadap kezaliman mereka, dan sesungguhnya Tuhanmu juga amatlah keras balasan azabNya (terhadap golongan yang tetap ingkar).⁴⁸⁷”

(Surah al-Ra'd 13: 6)

⁴⁸⁷ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 376.

Al-Makkī turut menyatakan dalam sebuah khabar yang menyebut terdapat seorang hamba yang telah melakukan dosa, kemudian dia memohon ampun dariNya. Kemudian Allah S.W.T. berkata kepada para malaikat “ *Lihatlah oleh kalian hamba-Ku telah melakukan dosa dan ia menyedari bahawa ia memiliki Tuhan yang akan mengampuni dan menghilangkan dosannya. Nescaya Aku telah memberi pengampunan kepadanya*”⁴⁸⁸.

Selain itu juga al-Makkī telah membawa Hadith Qudsi yang menyatakan⁴⁸⁹:

لو لقيني عبدي بقراب الارض ذنوبا, لقيته بقرابها مغفرة ما لم يشرك
بي شيئا.

Maksudnya: “ Andai seorang hamba yang banyak membuat dosa kepadaKu, sehingga dosanya laksana setinggi awan langit, Aku akan mengampunimu asalkan ia memohon ampun dan berharap dariKu.”

ii- *Rajā’* dan Bersangka Baik Kepada Allah S.W.T.

al-Makkī turut menekankan aspek hubungan *rajā’* dan juga bersangka baik terhadap Allah S.W.T.. Menurut beliau, aspek ini penting dan mempunyai keutamaan yang cukup besar⁴⁹⁰. Ini kerana sesuatu pengharapan perlu diiringi dengan sangkaan baik serta menyandarkan sepenuhnya harapan tanpa ragu-ragu terhadap Rahmat dan kekuasaanNya. Apabila seseorang itu berharap dan bersangka baik sepenuhnya kepada Allah S.W.T., maka

⁴⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 377.

⁴⁸⁹ *Ibid.*.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 386. Lihat juga Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 241.

Dia akan menunaikan dan makbulkan permintaan tersebut. Ini disandarkan kepada lafaz dari ‘Abdullāh Ibn Mas‘ūd yang bermaksud⁴⁹¹:

“Seseorang yang bersangka baik terhadap Allah S.W.T., maka Allah S.W.T. memberinya sesuai dengan sangkaannya, kerana semua kebaikan berada pada kekuasaanNya”

Selain itu, jika seseorang hamba yang mendapat kebaikan dan nikmat dari Allah S.W.T., ia adalah semata-mata kerana kurniaan dan kemurahanNya terhadap hambaNya. Begitu juga dalam situasi Allah S.W.T. menghapuskan dosa seseorang hamba kerana rahmatNya, kelembutanNya serta kecintaanNya kepada manusia. Hal ini bukan menjadi kewajiban kepadaNya tetapi ia berdasarkan kepada sangkaan baik hambaNya kepada Penciptanya⁴⁹². Al-Makkī sandarkan pendapat ini berdasarkan firman Allah S.W.T.:

وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِّنَ

الْخَسِرِينَ ﴿٢٣﴾

Maksudnya: “Dan sangkaan kamu yang demikian, yang kamu sangka terhadap Tuhan kamu, itulah yang telah membinasakan kamu; (dengan sangkaan kamu yang salah itu) maka menjadilah kamu dari orang-orang yang rugi!”

(Surah al-Fuṣṣilat 41: 23)

⁴⁹¹ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 379.

⁴⁹² Al-Makkī menjelaskan lagi, jika seseorang bersangka baik kepada Allah S.W.T., maka ia tergolong di kalangan orang yang selamat. Apabila seseorang hamba melakukan dosa kemudian ia merasa sedih terhadap dosa yang dilakukan, maka Allah S.W.T. telah mengampuninya walaupun hamba tersebut tidak memohon ampun kepadaNya. *Ibid.*, hlm. 382.

iii- *Maqām Rajā'*

Dalam perbahasan topik ini, al-Makki telah mengemukakan beberapa perkara berkaitan dengan *maqām rajā'* yang tidak harus disampaikan kepada umum. Ini kerana, perkara tersebut dikhuatiri akan mengundang kesilapan dalam penafsiran terhadap apa yang akan diutarakan oleh beliau. Antaranya ialah beliau telah menyatakan bahawa setiap makhluk Allah S.W.T. tidak akan ditempatkan di neraka berkat daripada kurniaanNya walaupun sebesar cemati, bahkan Dia akan mengiringi hambanya ke syurga⁴⁹³. Terdapat juga Hadith yang telah diriwayatkan oleh Mu'āz bin Jabal dan Anas bin Mālik yang menyatakan, seseorang yang mengucapkan kalimah "*Lā ilāh Allāh*", maka dia akan dimasukkan ke dalam syurga, sesiapa yang di ambang kematian kemudian melafazkan lafaz tersebut, maka ia tidak akan disentuh oleh api neraka dan mengadap Allah S.W.T. tanpa adanya musyrik, maka diharamkan baginya api neraka⁴⁹⁴.

Selain itu, al-Makki telah mengemukakan pendapat yang berbentuk *rajā'* iaitu⁴⁹⁵:

Maksudnya: "Allah S.W.T. akan menghukum sesuai dengan kehendakNya kepada hambaNya. Kemudian Dia mengampuni sesuatu dosa itu tanpa harus mempertimbangkan apa pun"

Menurut pengkaji kesemua pendapat yang telah diutarakan oleh al-Makki yang berbentuk harapan (*rajā'*) tersebut hanya sesuai diambil oleh ahli *ma'rifah* atau sufi sahaja.

⁴⁹³ *Ibid.*, hlm. 386.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 387.

⁴⁹⁵ *Ibid.*.

Ini kerana jika ia didedahkan kepada umum, dibimbangi dapat menjadikan seseorang hamba itu lalai dan melupakan amal ibadah kepada Allah S.W.T..

iv- Hubungan *Rajā'* dan *Khawf* serta Keutamaannya

Rajā' dan *khawf* mempunyai perkaitan yang sangat rapat sehingga al-Makkī menyatakan kedua-duanya adalah berada pada satu martabat⁴⁹⁶. Oleh yang demikian, beliau telah mengumpamakan kedua-dua *maqām* tersebut seperti sayap burung. Jika kehilangan salah satunya, maka burung tersebut tidak boleh terbang⁴⁹⁷. Perumpamaan ini seperti kesempurnaan orang yang beriman, mereka perlu seiring dalam menaruh harapan dan takut kepada ZatNya. Malah tidak sempurna *maqām rajā'* jika tidak disertakan dengan *khawf*. Ini kerana seseorang yang mengharap sesuatu daripada Allah S.W.T., ia perlu menghadirkan *khawf* akan kelalaian dan kehilangan rasa *rajā'* tersebut⁴⁹⁸.

Selain itu juga, al-Makkī menyatakan bahawa *rajā'* dan *khawf* merupakan dua jalan untuk mencapai dua *maqām*. *Khawf* adalah cara yang ditempuhi oleh para ulama' untuk mencapai *maqām ilm*, manakala *rajā'* pula ditempuh oleh ahli beramal untuk mencapai *maqām 'amīlīn* (orang yang selalu mengamalkan segala perintahNya)⁴⁹⁹. Di samping itu,

⁴⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 385.

⁴⁹⁷ Lihat juga Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 2, hlm; 28; al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 65; Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 238; Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 260.

⁴⁹⁸ Al-Makkī turut mengibaratkan *rajā'* dan *khawf* seperti siang dan malam. Kedua-duanya tidak dapat dipisahkan walaupun mempunyai entiti yang berlainan. Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 380-381.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 385.

maqām rajā’ juga merupakan jalan untuk seseorang itu ke syurga manakala *khawf* adalah metode bagi ahli *rajā’* di dunia untuk ke syurga⁵⁰⁰.

Seterusnya dari sudut keutamaan antara keduanya, al-Makkī menyatakan *maqām rajā’* lebih utama dari *maqām khawf*⁵⁰¹. Ini kerana seseorang hamba perlu menghadirkan *rajā’* kepada kekuasaanNya, dengan *rajā’* tersebut, maka lahirlah *khawf* terhadapNya. Walaubagaimanapun, kedua-dua *maqām* tersebut tidak dapat dipisahkan di antara satu sama lain dalam meraih rahmat dan keampunanNya⁵⁰².

3.1.5 Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Khawf* (takut)

i- Definisi *khawf* dan Kedudukannya

Perbincangan tentang *maqām khawf*⁵⁰³ menurut al-Makkī lebih menekankan kepada konsep ilmu serta orang-orang yang berilmu dan menjadikan ilmu itu sebagai satu *maqām*. Melalui *maqām ‘ilm* (ilmu) dapat menerbitkan perasaan *al-khashiyyah*⁵⁰⁴ (rasa takut),

⁵⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 395.

⁵⁰¹ *Ibid.*, hlm. 381. Bagi al-Ṭūsī, beliau lebih mengutamakan *maqām khawf* daripada *rajā’*. Beliau menyokong pendapat yang telah dibawa oleh Abū Bakr al-Wāṣitī menyatakan bahawa *khawf* itu lebih bersifat kegelapan, keresahan di mana seseorang yang mengalami *khawf* akan merasa resah dan takut serta berusaha untuk mencari jalan keluar. Dalam keadaan tersebut, *rajā’* berfungsi sebagai penyelamat dari ketakutan tersebut dengan memberi harapan sehingga memperoleh ketenangan. Al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 66.

⁵⁰² Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 487.

⁵⁰³ Secara umumnya *khawf* membawa maksud takut. Lihat al-Marbawī (1993), *op.cit.*, hlm. 191. Secara istilahnya *khawf* ialah, menanti berlakunya sesuatu yang tidak disukai dan bimbang akan kehilangan sesuatu yang disukai. Al-Jurjānī, Abū Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad (t.t), *al-Ta’rīfāt*, Singapura: al-Ḥaramayn, hlm. 101. Manakala al-Ghazālī pula menyatakan *khawf* ialah sesuatu keadaan hati yang merasa dukacita kerana akan berlakunya perkara yang tidak diinginkan pada masa yang akan datang. Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm 100.

⁵⁰⁴ Perbincangan *al-khashiyyah* dibincangkan oleh Ibn Qayyim. Menurut beliau, *al-khashiyyah* ialah bahagian khusus daripada *khawf*. Beliau menyatakan, istilah *khawf* adalah berbentuk pergerakan atau perbuatan, manakala *al-khashiyyah* pula adalah berbentuk diam atau tetap. Seperti contoh seseorang yang melihat musuh atau banjir, jika dalam keadaan *khawf*, ia akan bergerak melarikan diri manakala jika berada dalam *al-khashiyyah*, dia akan diam dan menetap pada sesuatu tempat yang tidak akan sampai kepada bahaya tersebut. Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 387.

dimana ilmu akan sempurna dengan *al-khashiyyah* tersebut. Kedudukan *al-khashiyyah* merupakan suatu *ḥāl* daripada *maqām khawf*⁵⁰⁵. Dalam perbahasan kepentingan *ilm* dalam *khawf* ini Al-Makki berdalil dengan al-Qur'an:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾

Maksudnya: “Sebenarnya yang menaruh bimbang dan takut (melanggar perintah) Allah S.W.T. dari kalangan hamba-hambaNya hanyalah orang-orang yang berilmu. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Pengampun.”

(Surah al-Fathir 35: 28)

Daripada ayat di atas, dilihat peranan ilmu sangat penting dalam perbincangan *maqām* ini. Ini kerana, *maqām khawf* dikategorikan oleh al-Makki sebagai hakikat kepada ilmu⁵⁰⁶. Perkaitan ini dapat dilihat apabila kesempurnaan sesuatu ilmu itu bergantung kepada *khawf*. Apabila sempurna ilmu tersebut maka sempurna iman seseorang. Secara umumnya, *khawf* juga merupakan istilah bagi hakikat iman. Dengan kewujudan iman, ianya mampu menjadi penghalang daripada melakukan larangan perintah Allah S.W.T., dan juga sebagai kunci dalam beribadah serta sebagai pakaian untuk membakar nafsu syahwat⁵⁰⁷.

Selain itu, menurut al-Makki lagi *maqām khawf* juga diistilahkan sebagai hakikat taqwa. Dengan taqwa, ia meliputi segala bentuk ibadah kepada Allah S.W.T. dalam

⁵⁰⁵ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 396. Perbincangan ini selari dengan pendapat yang telah diutarakan oleh Ibn Qayyim. Lihat Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil 1, hlm. 387.

⁵⁰⁶ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 417.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 397. Imam al-Qushayri juga menyatakan *khawf* merupakan salah satu dari syarat iman dan hukum-hukumnya. Lihat al-Qushayri (2003), *op.cit.*, hlm. 229.

mencapai keredhaanNya⁵⁰⁸. Ini selari dengan pendapat yang telah dibawa oleh al-Muḥāsibī yang menyatakan bahawa *khawf* ialah asas utama dalam ketaqwaan. Taqwa hasil dari *khawf* akan mewujudkan penghalang dan juga benteng kepada kemusyrikan serta sebagai penghalang kepada perasaan (hawa nafsu) dalam melakukan sesuatu yang dilarang oleh Allah S.W.T⁵⁰⁹.

Hal ini meletakkan para ahli *khawf* dalam darjat yang mulia disisi Allah S.W.T. serta dianugerahkan petunjuk, rahmat, ilmu dan redha Allah S.W.T⁵¹⁰. Ia jelas berdasarkan kepada firman Allah S.W.T:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَاتَّقُوا
اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٤﴾

Maksudnya: “Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah S.W.T. ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu”

(Surah al-Hujurat 49: 13)

dan

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَحَ ۖ وَفِي نُسْخَتِهَا
هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٥﴾

⁵⁰⁸ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 396.

⁵⁰⁹ Al-Muḥāsibī (1929), *al-Masā'il fī Ā'mal al-Qulūb wa al-Jawārīh*, Kaherah: 'Ālam al-Kutub, hlm. 119-120.

⁵¹⁰ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 396-397.

Maksudnya: “Petunjuk dan rahmat, bagi orang-orang yang bersungguh-sungguh takut kepada Tuhan mereka (daripada melanggar perintahNya)”.

(Surah al- A ‘raf 7:154)

ii- Ciri-ciri *Khawf*

Perasaan *khawf* adalah anugerah dari Allah S.W.T. kepada hambaNya yang sentiasa melakukan ketaatan kepadaNya. Ia juga terbit dari rasa *yaqīn* kepada keagungan serta kekuasaanNya dan hak memaksa adalah segalanya milikNya. Justeru, seseorang hamba perlu menyerahkan segala hajat dan kehendak kepadaNya di samping membenarkan segala yang telah diberitahu di dalam kalamNya yang berunsurkan *sam ‘iyyāt* seperti ancaman dan siksa kepada orang-orang yang melakukan dosa⁵¹¹.

Selain itu, al-Makki⁷ turut melihat beberapa tanda-tanda seseorang hamba merasa *khawf* terhadap Allah S.W.T. yang dibahagikan kepada dua bahagian. Pertamanya, dari aspek umum yang ada pada anggota badan. Seseorang hamba perlu menjaga anggota badan seperti telinga, mata, lidah, hati, tangan dan kaki dari melakukan perkara-perkara yang dilarang. Keduanya pula, dari aspek yang khusus seperti menjaga makan agar tidak berlebihan, tidak lalai, sentiasa menumpukan perkara yang dilakukan dan sedikitkan hal-hal yang tidak mendatangkan faedah. Kedua-dua aspek tersebut saling berkaitan bagi melahirkan rasa *khawf* serta mendapat jaminan tambahan nikmat dari Allah S.W.T.⁵¹².

⁵¹¹ *Ibid.*, hlm. 397.

⁵¹² *Ibid.*, hlm. 399.

Perbincangan mengenai *ilm* seperti yang telah dijelaskan sebelum ini juga merupakan di antara ciri-ciri *khawf*. *Ilm* sangat penting untuk memandu seseorang yang telah dianugerahkan *khawf* agar berfikir terlebih dahulu sebelum melakukan sesuatu yang mungkin akan memberi kemudahan. Selain itu, mereka (ahli *khawf*) juga tidak memandang aspek amalan semata-mata tetapi melihat kepada nilai-nilai *khawf* yang menjadi penyebab kepada kesenangan dan limpahan Rahmat dariNya⁵¹³.

Antara lain ciri-ciri *khawf* juga termasuklah takut terhadap kemunafikan. Al-Makki menjelaskan perihal ini merupakan sebahagian dari rasa *khawf* yang dilalui oleh ulama' salaf⁵¹⁴. Beliau menyebut beberapa sifat yang digolongkan sebagai munafik antaranya ialah hasad dengki, mencintai salah satu dari bahagian kejahatan dan membenci salah satu dari bahagian kebaikan serta merasa ujub dan bangga terhadap sesuatu pujian yang diterima⁵¹⁵. Manakala munafik yang paling ditakuti ialah syirik yang disebabkan oleh kurangnya tauhid dan lemahnya keyakinan seseorang itu pada Allah S.W.T.⁵¹⁶.

Sebagai hamba yang beriman, perlu adanya rasa *khawf* terhadap lenyapnya dan hilang iman di dada kerana menurut al-Makki, iman adalah anugerah dan kurniaan Allah S.W.T. yang bergantung kepada kemurahanNya yang berhak untuk mencabut dan memberi

⁵¹³ *Ibid.*, hlm. 406.

⁵¹⁴ *Ibid.*, hlm. 412.

⁵¹⁵ Di sini al-Makki telah melampirkan Hadith yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w. tanpa periwayat mengenai empat ciri-ciri sifat munafik iaitu apabila berbicara ia dusta, jika berjanji ia tidak menepatinya, jika diberi kepercayaan ia khianat dan jika dimusuhi ia berbuat jahat. Jika termasuk salah satunya ia digolongkan dalam golongan tersebut (munafik). *Ibid.*, Lihat Hadith seumpama Muslim, (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Imān, bāb Kḥaṣāl al-Munāfik, Hadith no. 210, dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī', hlm. 690. Lihat juga Hadith seumpamanya al-Bukhārī, (2000), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Imān, bāb 'Alamāt al-Munāfiq, Hadith no 34, dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī', hlm. 5.

⁵¹⁶ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 413.

iman tersebut⁵¹⁷. Rasa *khawf* yang melekat di hati juga menjadikan jiwa lembut yang sentiasa sedih dan menangis kerana takutkan kebesaranNya. Tangisan tersebut menunjukkan rasa *khawf* yang mendalam kerana keikhlasan dan kekhusukkan hati sebagai seorang hamba yang hina di hadapan Penciptanya⁵¹⁸.

Di antara kedudukan *khawf* paling tinggi yang ditakuti oleh kebanyakan ahli *ma'rifah* ialah *khawf* terhadap ketetapan Allah S.W.T. sebelum penciptaan dan pengakhiran hidup mereka samada ianya baik ataupun sebaliknya⁵¹⁹ seperti menyimpang dari Sunnah sehingga membawa kepada kafir⁵²⁰. Mereka juga tidak menggantungkan dirinya semata-mata dengan beramal dan ilmu kerana kedua-duanya tidak mampu memberi keselamatan dan penyelesaian kepada pengakhiran hidup mereka⁵²¹.

iii- Maqām Khawf

Perbahasan *maqām khawf* oleh al-Makki meletakkan beberapa tingkatan *maqām* ini kepada beberapa golongan seperti *khawf* pada orang awam, *khawf* pada para sufi dan *khawf* pada ulama⁵²². *Khawf* pada orang awam dilihat lebih menjurus kepada melakukan dosa-

⁵¹⁷ *Ibid.*, hlm. 414.

⁵¹⁸ *Ibid.*, hlm. 415; Lihat surah al-Isra' 7: 109 Maksudnya: “Dan mereka segera tunduk sujud itu sambil menangis”. Hal ini juga turut dinyatakan oleh al-Ghazālī berdasarkan kepada Hadith Rasulullah s.a.w., bahawa seseorang hamba yang menangis kerana takutkan Allah S.W.T., maka diharamkan baginya api neraka. Sila rujuk Hadith al-Tirmidhi (2000), *Jāmi' al-Tirmidhi*, Kitab Faḍā'il al-Jihād, bāb Mā Jā'a fī Faḍl al-Ḥars fī Sabīl Allāh, Hadith no. 1639, dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī', hlm. 1820. Lihat juga al-Ghazālī (1991), *op.cit.*, hlm. 21.

⁵¹⁹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 415.

⁵²⁰ *Ibid.*, hlm. 410.

⁵²¹ *Ibid.*, hlm. 399.

⁵²² Menurut pendapat yang telah diutarakan oleh al-Ṭūsī, beliau telah membahagikan *khawf* kepada tiga kelompok iaitu rasa *khawf* orang-orang mulia dan beriman yang sentiasa takutkan kepada kekuasaan Allah S.W.T., keduanya rasa *khawf* pertengahan iaitu takut terhadap terputusnya hubungan dengan Allah S.W.T. dan seterusnya rasa *khawf* orang awam yang takutkan kemurkaan dan siksaan Allah S.W.T. terhadap dosa yang dilakukan. Lihat al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 63.

dosa dan juga ingkar terhadap perintahNya⁵²³. Mereka juga *khawf* terhadap gambaran-gambaran yang berbentuk ancaman dan siksaan yang telah ditetapkan oleh Allah S.W.T.⁵²⁴.

Manakala *khawf* bagi para nabi dan juga ahli *ma'rifah* dilihat lebih khusus dan lebih besar⁵²⁵. Mereka bukan sekadar takutkan kepada dosa-dosa mereka dan siksaan yang pedih, malah mereka lebih takut kepada kufur⁵²⁶, hilang dan lenyapnya tauhid⁵²⁷, takut jika tidak dipedulikan oleh Allah S.W.T.⁵²⁸, takut terhadap hukuman dan tuntutan, takut terhadap kelalaian, takut dilemahkan keinginan dalam kebaikan⁵²⁹, dan takut kepada *sū' al-khātimah*⁵³⁰.

Ketakutan yang dialami oleh mereka terhadap hal-hal tersebut amat tinggi sehinggakan mereka takut diciptakan sebagai manusia dan lebih baik jika diciptakan sebagai binatang atau tumbuh-tumbuhan yang tidak ditakliffkan. Antaranya ialah kenyataan yang telah dikeluarkan oleh Abū Bakr al-Ṣiddīq alangkah baiknya jika dirinya diciptakan sebagai burung dan Abū Dhar pula yang mahu diciptakan sebagai tumbuhan yang boleh

⁵²³ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 400.

⁵²⁴ *Ibid.*, hlm. 405.

⁵²⁵ *Ibid.*, hlm. 401.

⁵²⁶ *Ibid.*, hlm. 400.

⁵²⁷ *Ibid.*, hlm. 410.

⁵²⁸ *Ibid.*, hlm. 402.

⁵²⁹ *Ibid.*, hlm. 412.

⁵³⁰ *Sū' al-khātimah* ialah pengakhiran atau kesudahan yang buruk ketika kematian. Jika hidup mereka menyekutukanNya, maka ketika menghadapi mati, mereka akan berada pada keadaan tersebut sehingga rohnya keluar dalam kemusyrikan. *Ibid.*, hlm. 404 dan 409; Lihat juga Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 270. Ia juga sebagai ujian, ketika di ambang maut, Allah S.W.T. telah menguji dengan penyelewengan tauhid, jika seseorang berjaya mati dalam tauhid, maka hamba itu juga dikatakan mampu menghadapi ujian tersebut dan mendapat ganjaran di akhirat kelak sehingga dia tergolong di kalangan orang mukmin. Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 411. Menurut al-Makki lagi, perkara ini menimpa kepada tiga golongan iaitu golongan yang ahli bida'ah dan suka melakukan penyimpangan dalam agama, golongan orang yang ingkar dan sombong kepada ayat-ayat Allah S.W.T. dan golongan ketiga ialah golongan yang ditutup oleh Allah S.W.T. pintu hatinya untuk mendapat hidayah antaranya golongan ini ialah mereka yang suka menonjolkan amalan kebbaikannya kepada umum, orang fasik yang menampakkan kefasikkannya dan golongan yang suka dan terus menerus berbuat dosa sepanjang hidupnya. *Ibid.*, hlm. 399.

dimanfaatkan⁵³¹. Selain itu juga, terdapat para sahabat yang mengalami ketakutan sehingga memberi kesan terhadap fizikal mereka seperti yang telah dialami oleh Sufyān Thawrī. Perasaan takutkan Allah S.W.T. yang dialami begitu tinggi membuatkan beliau kencing berdarah⁵³².

Seterusnya *khawf* yang dialami oleh para ulama' berupa rasa takut yang melibatkan kebenaran dan kesahihan sesuatu ilmu. Dalam hal ini, Nabi Muhammad s.a.w. merupakan model yang unggul sebagai manusia yang paling kuat *khawf*nya kerana Baginda merupakan sesuatu hakikat ilmu yang telah diwahyukan kepadanya. Baginda juga adalah kekasih Allah S.W.T. yang paling rapat dan sangat cintakanNya⁵³³.

Selain itu, al-Makkī turut menyatakan bahawa apabila seseorang mengalami *maqām khawf*, ia juga akan berada pada tiga *maqām* secara serentak iaitu berada pada *maqām ma'rifah*, *maqām maḥabbah* dan juga *maqām khawf*⁵³⁴. Kemudian lahirlah *warā'* dan *al-khashiyyah* sebagai *aḥwāl* yang kepada *khawf* tersebut⁵³⁵.

Manakala perbahasan akhir yang diutarakan oleh al-Makkī adalah perbincangan mengenai keutamaan antara *maqām khawf* dan juga *rajā'*. Walaupun perbincangan ini telah dikemukakan dalam *maqām rajā'*, namun al-Makkī masih membincangkannya dalam tajuk

⁵³¹ *Ibid.*, hlm. 402-403.

⁵³² *Ibid.*, hlm. 410.

⁵³³ *Ibid.*, hlm. 416.

⁵³⁴ *Ibid.*, hlm. 419.

⁵³⁵ Al-Makkī menjelaskan keadaan orang yang *warā'*. Di antara tanda-tanda orang yang *warā'* salah satunya ialah dengan menjaga anggota tubuh badannya supaya tidak terjermus ke lembah maksiat, *syubhah* dan melampau dalam perkara-perkara yang baik. *Ibid.*, hlm 398.

ini. Hal ini menunjukkan penegasan beliau terhadap keutamaan *maqām rajā'* berbanding *maqām khawf*. Walaupun keutamaan lebih diberikan kepada *maqām rajā'*, namun al-Makki turut menyatakan bahawa kedua-dua *maqām* tersebut saling berkaitan dan menyempurnakan di antara satu sama lain⁵³⁶.

3.1.6 Pemikiran al-Makki Berkenaan *Maqām Zuhd*

i- Definisi *Zuhd*

*Zuhd*⁵³⁷ adalah antara *maqām* yang telah diketengahkan oleh Al-Makki agar seseorang itu beramal dengannya. Pengertian *zuhd* menurut beliau ialah tidak menyukai dunia dan berpaling daripadanya dari dalam hati. Malah hati tersebut juga tidak ada sedikit pun sesuatu perkara berkaitan keduniaan⁵³⁸. Justeru, *zuhd* dapat dicapai dengan meninggalkan segala keinginan yang bersifat keduniaan dan beribadah secara bersungguh-sungguh kepada Allah S.W.T.⁵³⁹.

Manakala al-Junayd telah mendefinisikan *zuhd* sebagai mengosongkan tangan dari sebarang pemilikan dan mengosongkan hati dari inginkan pemilikan itu⁵⁴⁰. Beliau telah membahagikan *zuhd* kepada dua bahagian iaitu *zuhd* dari sudut batin dan juga *zuhd* dari sudut zahir. *Zuhd* zahir ialah dengan menanamkan rasa benci kepada sesuatu yang sudah

⁵³⁶ *Ibid.*, hlm. 423, 424 dan 426.

⁵³⁷ Ibn al-Athir menyatakan *zuhd* sebagai sedikit. Lihat Ibn al-Athir, Majduddin Abi al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari (1928), *al-Nihāyah fī Ḥarīb al-Ḥadīth wa al-Āthar*, jil. 2, Qum: Mu'asasah Maṭbu'at Isma'iliyyan, hlm. 321. Juga diertikan sebagai sedikit serta tidak gemar dan *riḍā* dengan apa yang sedikit itu. Lihat al-Rāghib al-Aṣfahānī, Abi al-Qāsim al-Husayn bin Muhammad al-Mufaḍḍal (1997), *Mu'jam Muḥradāt Alfāz al-Qur'an*, Ibrahim Shamsuddin (tahqiq), Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 241. Manakala al-Herawī mendefinisikan *zuhd* sebagai menggugurkan keinginan dari sesuatu secara keseluruhannya. Lihat al-Herawī (1988), *op.cit.*, hlm. 30.

⁵³⁸ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 469 dan 471.

⁵³⁹ *Ibid.*, hlm. 469.

⁵⁴⁰ Al-Ṭūsī (378H), *op.cit.*, hlm. 51; al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 216. Lihat juga Abd al-Fattah Ahmad al-Fawī (2001), *Akidah dan Suluk dalam Tasawuf*, (terj) Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari, Johor: Jahabersa, hlm. 183.

dimiliki dan tidak berusaha untuk mencari sesuatu yang telah hilang. Manakala *zuhd* batin pula dengan menghilangkan rasa cinta dari hati terhadap sesuatu yang dimiliki.⁵⁴¹

Kebencian terhadap dunia dan berpaling daripadanya menurut al-Makki⁵⁴² bukanlah bermaksud membuang dunia sama sekali bahkan bererti tidak menjadikan dunia bertahta di hati sehingga menyebabkan seseorang hanyut didalamnya. Mereka sebagai manusia yang hidup di dunia tetapi hatinya untuk akhirat. Namun, tidak semua kebencian terhadap dunia itu dianggap buruk, malah al-Makki⁵⁴³ menjelaskan sesiapa yang bersikap *zuhd* terhadap dunia dengan mencari dan mengumpulkan harta dunia tetapi digunakan ke jalan Allah S.W.T. dan berjihad kerana Allah S.W.T., mereka juga digolongkan sebagai *zuhd*⁵⁴².

Al-Makki⁵⁴³ mengumpamakan *zuhd* ini seperti sifat-sifat ulama' yang perlu dicontohi. Ini menunjukkan *zuhd* tidak akan terhasil kecuali dengan adanya ilmu⁵⁴³. Seperti firman Allah S.W.T. :

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ^ط قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا
يَلَيَّتْ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٧٦﴾ وَقَالَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ
صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴿٧٧﴾

Maksudnya: "Kemudian Qārūn keluar kepada kaumnya dengan memakai perhiasannya. (Pada saat itu) berkatalah

⁵⁴¹ 'Sesuatu' yang dimaksudkan adalah hal-hal yang berkaitan dengan keduniaan. Al-Makki⁵⁴³ (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 472.

⁵⁴² *Ibid.*, hlm. 435. Al-Makki⁵⁴³ menjelaskan lagi bahawa seseorang yang mengumpul dan mencari harta ke jalan Allah S.W.T. tetapi untuk kepentingan diri sendiri dan keperluan peribadinya, hal ini tidak dikategorikan sebagai *zuhd* kerana masih tersisa dihatinya kecintaan terhadap dunia. *Ibid.*, hlm. 443. Pendapat ini juga selari dengan Ibn Qudāmah yang menyatakan bahawa *zuhd* bukanlah bererti meninggalkan harta dan bukan bererti membelanjakan di atas dasar kemurahan hati dan menampakkan kekuatan dirinya (melawan nafsu) serta mengharapkan kecenderungan hati orang lain kepadanya. *Zuhd* yang sebenar ialah dengan meninggalkan kepentingan dunia kerana mengetahui keburukan isinya berbanding akhirat yang lebih berharga. Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 283.

⁵⁴³ Al-Makki⁵⁴³ (1997), *op.cit.* jil. 1, hlm. 427.

orang-orang yang semata-mata inginkan kesenangan kehidupan dunia: "Alangkah baiknya kalau kita ada kekayaan seperti yang didapati oleh Qārūn! Sesungguhnya dia adalah seorang yang bernasib baik. Dan berkata pula orang-orang yang diberi ilmu (di antara mereka): "Janganlah kamu berkata demikian, pahala dari Allah S.W.T. lebih baik bagi orang yang beriman dan beramal soleh; dan tidak akan dapat menerima (pahala yang demikian) itu melainkan orang-orang yang sabar".

(Surah al-Qasas 28: 79-80)

Daripada ayat tersebut, al-Makkī menerangkan bahawa sifat ulama' atau orang-orang yang berilmu adalah tidak terpesona dengan kemewahan yang dimiliki oleh Qārūn dan sentiasa sabar dengan hal-hal keduniaan⁵⁴⁴. Oleh yang demikian sabar juga merupakan *ḥāl* kepada *zuhd*. Di antara ciri-ciri orang-orang yang bersabar dengan harta dunia atau *zuhd* keduniaan ialah mereka hidup dalam kefakiran. Golongan ini mendapat dua manfaat dan ganjaran iaitu ganjaran terhadap kesabaran mereka dalam kefakiran yang tidak menyenangkan dan ganjaran kesan daripada kesabaran tersebut maka lahirlah *zuhd*⁵⁴⁵. Orang fakir yang dinyatakan oleh al-Makkī memiliki keutamaan melebihi orang kaya. Kenyataan ini disandarkan kepada Hadith:

*Maksudnya: "Orang yang fakir dari kalangan umatku akan masuk ke dalam syurga mendahului orang kaya selama lima ratus tahun"*⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 427.

⁵⁴⁵ *Ibid.*.

⁵⁴⁶ Al-Makkī tidak mencatatkan riwayat Hadith ini. Hadith ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī daripada Abū Hurayrah dan al-Tirmidhī dan menyebutnya sebagai *Ḥasan Ṣaḥīḥ*. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibn Mājah. Lihat al-Tirmidhī (2000), *Kitāb Ṣifat al-Qiyāmah*, bāb fī Tamthīl Ṭul al-ʿAmal wā Izdiyād Ḥarṣ al-Mar' Kullamā Harram wa Wawqū'ih fī al-Harām Ākhir al-Amr, Hadith no. 2456, *op.cit.*, hlm. 1899 ; Lihat juga Ibn Mājah (2000), *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb Zuhd, bāb Manzilah al-Fuqarā', Hadith no. 4122, *op.cit.*, hlm. 2727.

Kefakiran juga merupakan salah satu dari keadaan yang dialami oleh Rasulullah s.a.w.⁵⁴⁷ dan merupakan satu penghormatan bagi seseorang mukmin sebagai syiar (tanda kebesaran) para Nabi, dan jalan para sahabat dan ahli sufi⁵⁴⁸.

Selain itu, *zuhd* juga merupakan satu amal kebaikan yang dapat menentukan ketaatan seseorang kepada Allah S.W.T. seperti diungkapkan oleh al-Makki:

“ Tidak ada amal kebaikan yang dapat menghimpun semua ketaatan selain *zuhd* terhadap dunia”⁵⁴⁹

Lawan *zuhd* keduniaan ialah cinta atau suka terhadap dunia⁵⁵⁰. Al-Makki telah memberi perumpamaan kepada dunia seperti bangkai yang tidak ada nilainya. Ini menunjukkan hal-hal dunia tidak mempunyai nilai, bahkan mendatangkan kemudharatan kepada manusia⁵⁵¹ serta mendapat kemurkaan dariNya⁵⁵². Punca cinta dunia ini menurut al-Makki adalah kerana lemahnya keimanan dan keyakinan seseorang sehingga dikaburi oleh dunia dan menjadikan dunia sebagai sumber petunjuk akal sehingga jauh dan sesat dari landasan yang betul⁵⁵³. Ini berdasarkan firman Allah S.W.T.:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي
الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ
مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۚ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ
وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾

⁵⁴⁷ Hal ini sesuai dengan Hadith yang dibawakan oleh Rasulullah s.a.w.:

اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً.

Maksudnya: “Wahai Tuhanku, hiduskanlah aku dalam keadaan miskin dan matikanlah ku dalam keadaan miskin. Lihat Ibn Mājah (2000), Kitāb Zuhd, bāb Mujālasah al-Fuqarā’, Hadith no. 4126, *op.cit.*, hlm. 2728. Menurut hemat pengkaji gambaran hidup fakir ialah dengan menjaga adab-adab fakir, dengan hanya berhajat kepada Allah S.W.T. dan memerlukan sesuatu hanya sekadar keperluan dan tidak meminta-minta.

⁵⁴⁸ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 428.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 329.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 429.

⁵⁵¹ *Ibid.*, hlm. 431.

⁵⁵² *Ibid.*, hlm. 429.

⁵⁵³ *Ibid.*, hlm. 432.

Maksudnya: “Ketahuilah bahawa (yang dikatakan) kehidupan dunia itu tidak lain hanyalah (bawaan hidup yang berupa semata-mata) permainan dan hiburan (yang melalaikan) serta perhiasan (yang mengurangkan), juga (bawaan hidup yang bertujuan) bermegah-megah di antara kamu (dengan kelebihan, kekuatan, dan bangsa keturunan) serta berlumba-lumba membanyakkan harta benda dan anak pinak; (semuanya itu terhad waktunya) samalah seperti hujan yang (menumbuhkan tanaman yang menghijau subur) menjadikan penanamnya suka dan tertarik hati kepada kesuburannya, kemudian tanaman itu bergerak segar (ke suatu masa yang tertentu), selepas itu engkau melihatnya berupa kuning; akhirnya ia menjadi hancur bersepai; dan (hendaklah diketahui lagi, bahawa) di akhirat ada azab yang berat (di sediakan bagi golongan yang hanya mengutamakan kehidupan dunia itu), dan (ada pula) keampunan besar serta keredhaan dari Allah S.W.T. (disediakan bagi orang-orang yang mengutamakan akhirat). Dan (ingatlah, bahawa) kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan bagi orang-orang yang terpedaya .

(Surah al-Hadid 57:20)

Menurut al-Makki⁵⁵⁴ lagi, juga termasuk dalam perkara yang melalaikan dan cinta dunia ialah hal-hal yang berkaitan dengan para wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari emas, perak, haiwan ternakan untuk ladang dan kuda peliharaan⁵⁵⁴. Al-Makki sandarkan perkara ini kepada firman Allah S.W.T. yang bermaksud:

“Dihiaskan (dan dijadikan indah) kepada manusia: kesukaan kepada benda-benda yang diingini nafsu, iaitu perempuan-perempuan dan anak-pinak; harta benda yang banyak bertimbun-timbun, dari emas dan perak; kuda peliharaan yang bertanda lagi terlatih; dan binatang-binatang ternak serta kebun-kebun tanaman. Semuanya itu

⁵⁵⁴ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 433. Manakala bagi al-Ghazali terdapat enam perkara iaitu makanan, pakaian, tempat tinggal, peralatan rumah, pernikahan, harta dan kemegahan. Al-Ghazali (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 230-240. Menurut Ibn Qudamah menjelaskan sebanyak tujuh perkara yang perlu dizuhudkan iaitu sama seperti yang telah dibincangkan oleh al-Ghazali tetapi beliau mengasingkan perbincangan bahagian harta dan kemegahan. Lihat Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, hlm. 285-287.

ialah kesenangan hidup di dunia. Dan (ingatlah), pada sisi Allah S.W.T. ada tempat kembali yang sebaik-baiknya (iaitu syurga)”

(Surah Ali Imran 3: 14)

Selain itu, hawa nafsu juga turut menjadi pendorong kepada cinta terhadap dunia⁵⁵⁵. Jika seseorang yang menahan hawa nafsu dari dikuasai oleh dunia seperti tidak mencari atau mengumpul harta dan mengambil jalan untuk berada dalam kefakiran, maka keadaan tersebut dikategorikan sebagai *zuhd*⁵⁵⁶. Ini bertepatan dengan firman Allah S.W.T. yang bermaksud:

“Adapun orang yang takutkan keadaan semasa ia berdiri di mahkamah Tuhannya, (untuk dihitung amalnya), serta ia menahan dirinya dari menurut hawa nafsu, Maka sesungguhnya syurgalah tempat kediamannya”.

(Surah al-Nazi‘at 79: 40-41)

ii- Hakikat *Zuhd*

Al-Makkī turut menjelaskan hakikat *zuhd* ialah merasa puas dengan apa yang telah dimiliki, *riḍā* dengan keadaan yang ditempuhi dan apa yang ada, tidak menginginkan pengganti yang berkaitan dengan harta kekayaan, menyedikitkan hal yang berkaitan dengan keduniaan dan menganggap dunia ini sebagai sampingan sahaja⁵⁵⁷. Jika seseorang merasakan dirinya seorang yang *zuhd* tetapi masih lagi terdapat sisa- sisa keduniaan dihatinya, mereka masih lagi tidak digolongkan di kalangan orang yang *zuhd*. Malahan mereka hanya menipu diri mereka sendiri kerana bersikap *zuhd* terhadap *zuhd* (pengingkaran terhadap *zuhd*) dan masih lagi dikategorikan sebagai cinta dunia⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 434.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 436.

⁵⁵⁷ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 439.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 438.

Terdapat beberapa sifat-sifat orang *zuhd* yang dinyatakan oleh al-Makki ialah berpaling dari perkara keduniaan, tidak merasa gembira dengan apa yang dimiliki di dunia walaupun ianya terdiri dari sebahagian dirinya, tidak merasa sedih dengan kehilangan, tidak meminta sesuatu yang tidak diperlukan⁵⁵⁹ dan pemurah⁵⁶⁰. Terdapat beberapa kriteria sebab-sebab yang mendorong kepada *zuhd* antaranya ialah merasa sedih dan bimbang untuk menghadapi hari akhirat setelah mengeluarkan dunia dari hatinya, merasakan manisnya bersama dengan Allah S.W.T. apabila mengeluarkan hawa nafsu dari dirinya dan melepaskan apa yang disukai dalam hidupnya untuk ke jalan Allah S.W.T.⁵⁶¹.

iii- Perkara Lain dalam *Zuhd*

Terdapat beberapa perkara yang telah dikategorikan oleh al-Makki termasuk dalam *zuhd* antaranya ialah:

Pertama, *zuhd* juga dinyatakan sebagai menunggu kematian serta memendekkan angan-angan. Situasi ini akan menghalang seseorang dari mengumpul sesuatu dari keduniaan dan akan sentiasa melakukan amalan kebajikan dengan sebaik-baiknya⁵⁶².

Kedua, selain itu juga, *zuhd* juga dikategorikan sebagai tidak memakai pakaian yang mewah hanya sekadar untuk keperluan sahaja. Ini kerana, pakaian dapat mempengaruhi tahap keimanan seseorang. Al-Makki membawa pendapat ulama' salaf "Tahap awal dalam beribadah adalah cara berpakaian, sesiapa yang memakai pakaian yang nipis, maka lemahlah agamanya"⁵⁶³. Selain dari sudut pemakaian, harta juga perlu berpada-pada

⁵⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 440.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 442.

⁵⁶¹ *Ibid.*, hlm. 440.

⁵⁶² *Ibid.*, hlm. 443.

⁵⁶³ *Ibid.*, hlm. 451.

sekadar hanya untuk kegunaan dan keperluan sahaja. Hal ini dikukuhkan dengan pendapat yang dibawa oleh Abū Muḥammad Sahl yang menyatakan⁵⁶⁴:

“Di antara tanda cinta kepada Allah S.W.T. adalah mencintai Rasulullah s.a.w.. Di antara tanda cinta kepada Rasulullah s.a.w. adalah dengan mencintai Sunnah. Di antara tanda cinta kepada Sunnah adalah benci terhadap keduniaan. Dan di antara tanda benci terhadap dunia adalah hanya mengambil sedikit atau sekadarnya sahaja”

Ketiga, sifat *zuhd* juga tidak berlebih-lebihan dalam membina dan mendirikan kediaman. Tidak terlalu tinggi, tidak kekal dan tidak menggunakan bahan dari tanah kecuali sekadar keperluan sahaja⁵⁶⁵. Perbuatan membina dan berlebih-lebihan dalam membina kediaman diumpamakan seperti Firaun dan Haman. Seperti firman Allah S.W.T. yang bermaksud:

“Dan Firaun pula berkata: "Wahai orang-orangku, aku tidak mengetahui ada bagi kamu sebarang tuhan yang lain daripadaku; oleh itu, wahai Haman, bakarkanlah untukku batu-bata, serta binalah untukku bangunan yang tinggi, supaya aku naik melihat Tuhan Mūsā (yang dikatakannya itu); dan sesungguhnya aku percaya adalah Mūsā dari orang-orang yang berdusta"

(Surah al-Qasas 28: 38)

Keempat, mencintai kefakiran dan orang-orang fakir serta bergaul dengan mereka⁵⁶⁶. Menurut al-Makkī, seseorang yang telah mencapai tahap *zuhd* merasa takut akan kehilangan kefakiran ini kerana dibimbangi akan hilangnya *zuhd* tersebut⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 456.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 457. Menurut al-Makkī, ulama' salaf hanya mendirikan rumah mereka dengan menggunakan ranting dan dahan kayu. Hal ini menyebabkan kediaman mereka perlu dibina beberapa kali akibat dari ketidakstabilan struktur bahan kediaman mereka. Bahkan terdapat sebahagian dari mereka yang memberikan kediaman mereka kepada jiran tetangga apabila mereka keluar untuk berperang, haji dan sebagainya. Situasi ini menunjukkan ketinggian kezuhudan mereka terhadap dunia.

⁵⁶⁶ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 466.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 467.

Kelima, meninggalkan ilmu yang sia-sia yang menjurus ke arah keduniaan serta mendorong untuk mendapatkan keagungan dan kemegahan yang mengakibatkan kelalaian terhadap Allah S.W.T.. Kesibukan dalam mengurus urusan dunia menyebabkan keras hati untuk berzikir dan jauh dari Allah S.W.T.⁵⁶⁸.

Keenam, *zuhd* terhadap keduniaan dengan mencari perkara yang halal dalam makan dan minum serta menghindari dari perkara-perkara syubhah⁵⁶⁹.

Al-Makki menyatakan kesempurnaan *zuhd* boleh dicapai dengan adanya *maqām tawakkal* yang menjadi asas kekuatan keimanan bagi seseorang sufi yang sedang berada dalam perjalanan kerohanian⁵⁷⁰. Ia juga menjadi syarat kepada keikhlasan dalam melaksanakan tauhid diiringi dengan *maqām ṣabr* sebagai tiang keimanan⁵⁷¹.

3.1.7 Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Tawakkal*

i- Definisi *Tawakkal*

Tawakkal menurut al-Makki ialah satu sistem tauhid⁵⁷² dan merupakan suatu urusan yang telah ditetapkan olehNya⁵⁷³ dengan menyakini bahawa Allah S.W.T. itu yang bersifat memiliki, menciptakan sesuatu dengan adil dan menurunkan sesuatu dengan kadar yang sepatutnya yang telah ditetapkan kepada seseorang hamba. Beliau menyatakan lagi, hakikat

⁵⁶⁸ *Ibid.*.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 470.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 444. Lihat juga al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 218.

⁵⁷¹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1. hlm. 442.

⁵⁷² *Ibid.*, jil. 2, hlm. 3. Perkara ini juga dijelaskan oleh al-Ghazālī yang menyatakan *tawakkal* mempunyai hubungan dengan Tauhid dalam bertawakkal iaitu mengiktikadkan dengan iktikad yang mutlak bahawa tiada Pencipta melainkan Allah S.W.T., tiada yang menyekutuiNya, bagiNya segala kerajaan dan Dia amat berkuasa bagi setiap sesuatu. Lihat al-Ghazālī (1970), *al-Arbaʿīn fī Uṣūl al-Dīn*, Muḥammad Muṣṭafā Abū al-ʿUlā (tahqiq), Mesir: Maktabah al-Jundī, hlm. 243. Pandangan ini juga selari dengan Ibn Qudāmah yang menyatakan *tawakkal* terbina di atas asas tauhid. Lihat Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 289.

⁵⁷³ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 3.

tawakkal ialah dengan mengetahui *al-wakil* itu sendiri iaitu Allah S.W.T.⁵⁷⁴. Ini bermakna, *tawakkal* ialah kebergantungan dan keyakinan seseorang kepada Allah S.W.T. sepenuhnya tanpa bergantung selain dariNya, *ṣabr* dengan segala dugaanNya⁵⁷⁵, *riḍā* kepadaNya, sentiasa bersangka baik terhadapNya dan sentiasa mengingati kepada hikmatNya di atas sesuatu yang berlaku dalam kehidupan ini⁵⁷⁶. Beliau berdalilkan Qur'an:

ط
 إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ أَمْثَالِكُمْ

Maksudnya: “Sesungguhnya benda-benda yang kamu seru selain Allah S.W.T. adalah makhluk-makhluk seperti kamu”.⁵⁷⁷

(Surah al-A'rāf 7: 193)

Hal ini dapat dilihat apabila seseorang hamba itu bertawakkal, mereka akan mengetahui dengan yakin bahawa setiap yang diperolehinya adalah rezeki dan ketentuan daripada Allah S.W.T.⁵⁷⁸ yang merupakan salah satu cabang dari Qada' dan Qadar Allah S.W.T.⁵⁷⁹. Al-Makkī turut menyatakan bahawa *tawakkal* merupakan satu kefardhuhan ke atas manusia diiringi dengan keyakinan serta kepercayaan kepada Qada' dan Qadar Allah S.W.T.⁵⁸⁰.

Sehubungan dengan itu, ulama' berbeza pendapat berhubung dengan pengertian *tawakkal* berdasarkan kepada perbezaan keadaan seseorang. Ada yang mengatakan

⁵⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 4.

⁵⁷⁵ Al-Makkī menyatakan tidak akan tetap *maqām tawakkal* seseorang sehinggalah pujian dan celaan daripada makhluk dianggap sama. Jika disakiti, maka dia bersabar dengan keadaan itu. Hendaklah bertawakkal dalam kesabaran tersebut dengan bermuamalah dengan baik. *Ibid.*, hlm. 14. Beliau menyebut lagi, apabila seseorang itu menghadapi kemudaratan pada jasadnya dan berkurangnya harta, keadaan ini tidak akan menggangukannya, tidak bersedih malah terus melaksanakan perintah Allah S.W.T., maka hal ini merupakan *maqām tawakkal* yang sebenar. *Ibid.*, hlm. 27. Lihat juga Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 88.

⁵⁷⁶ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 5.

⁵⁷⁷ Lihat juga surah al-‘Ankabūt 29: 17.

⁵⁷⁸ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm.10.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 16 dan 17.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, hlm 15 dan 16. Dalam perbincangan Qada' dan Qadar Allah S.W.T., al-Makkī meletakkan fardhu bagi mempercayainya, malah tidak sah iman seseorang jika tidak menerima Qadar Allah S.W.T. yang telah ditetapkan. Al-Makkī menukilkan pendapat dari Ibn ‘Abbās yang menyatakan Qadar adalah satu disiplin tauhid. Sesiapa yang mentauhidkan Allah S.W.T. tetapi mendustakan Qadar, nescaya dia telah mendustakan Allah S.W.T. dan hilanglah iman.

tawakkal itu sebagai bergantung kepada Allah S.W.T. dan memutuskan pandangan dari sebab-sebab⁵⁸¹, sementara yang lain mengatakan meninggalkan usaha pada perkara yang tidak diupayai oleh kudrat manusia⁵⁸². Menurut al-Makkī pula, *tawakkal* ialah kebergantungan keseluruhan hidup seseorang hamba hanya kepada Allah S.W.T. tanpa keluh kesah dan yakin dengan ketentuan Allah S.W.T. itu akan terlaksana⁵⁸³.

Walaupun al-Makkī menyebut kebergantungan sepenuhnya kepada Allah S.W.T., namun beliau tidak ketinggalan dalam membincangkan unsur-unsur usaha seperti mencari pekerjaan sebagai sebab untuk mendapatkan rezeki⁵⁸⁴, usaha merawat penyakit untuk sembuh dan usaha untuk memelihara harta juga meliputi konsep *tawakkal* kerana unsur usaha tersebut dilakukan hanya semata-mata kerana Allah S.W.T.. Namun, jika sesuatu usaha itu dilakukan kerana mengikut syahwat dan untuk menentangNya, perbuatan tersebut adalah terkeluar dari hakikat *tawakkal*⁵⁸⁵. Pengecualian unsur usaha hanya diberikan

⁵⁸¹ Bertawakkal tanpa usaha disanggah oleh ‘Abdullāh Ḥasan Zarūq yang menyebut ada sebahagian ahli tasawuf yang berpandangan bahawa *tawakkal* bermakna meninggalkan sebab dan usaha. Mereka beranggapan amalan tersebut adalah daripada kesempurnaan tauhid serta iman. Akan tetapi ahli tasawuf yang benar akan berpandangan bahawa *tawakkal* tidak berlawanan dengan usaha dan mengambil sebab. Menurutnya, orang yang bertawakkal ialah mereka yang mengambil sebab tetapi tidak beriktihad bahawa sebab itu menyampaikan kepada sesuatu matlamat dan tujuan. Lihat Zarūq, ‘Abdullah Ḥasan (1977), *Uṣūl al-Taṣawwuf*, Kaherah: Maktabah al-Zahrā’, hlm. 68. Pendapat ini juga selari dengan Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī (m. 792H/1390M) yang mengatakan sangkaan sebahagian orang bahawa *tawakkal* itu menafikan usaha mencari kehidupan dan tidak mengambil sebab kerana menganggap bahawa sesuatu perkara apabila ditentukan oleh Allah S.W.T., tidak lagi berhajat kepada sebab. Beliau menyatakan lagi bahawa pandangan ini adalah tidak betul, kerana berusaha itu antaranya menjadi fardhu, *mustahab*, *mubāh*, *makrūh* dan ada yang haram. Lihat al-Ḥanafī, Ibn Abī al-‘Izz (t.t), *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭahāwiyyah*, Jamā‘ah min al-‘Ulamā’ (tahqiq), Karachi: Qadami Kutub Khanah, hlm. 270.

⁵⁸² Al-Dīn, Muḥammad Muḥyī (1955), *Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, cet. 2, hlm. 253.

⁵⁸³ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 5.

⁵⁸⁴ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 26. Menurut Ibn Qayyim, seseorang yang menafikan sebab adalah tidak sah *tawakkalnya*. Ini kerana, *tawakkal* termasuk sebab yang lebih kuat untuk mencapai apa yang ditawakkalkan padanya seperti doa dijadikan sebagai sebab untuk memperoleh apa yang dihajati. Ibn Qayyim (2001), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 90.

⁵⁸⁵ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 44.

kepada golongan khusus (sufi) atas alasan dan sebab tertentu antaranya ditakuti atau dibimbangi dapat mengurangkan ketaatan untuk menjaga hati mereka dari kelalaian⁵⁸⁶.

ii- Bentuk-Bentuk *Tawakkal*

a) *Tawakkal* dalam memperolehi rezeki

Menurut al-Makki, *tawakkal* dalam memperolehi rezeki ialah dengan menyakini bahawa rezeki itu milik Allah S.W.T. sepenuhnya. Beliau menyatakan bahawa rezeki seseorang hamba telah diciptakan sebelum jasadnya ada selama 2000 tahun dahulu. Maka bagi seseorang yang bertawakkal tidak akan meminta dari Tuhannya untuk rezeki pada keesokan harinya⁵⁸⁷. Ini bermakna, bertawakkal dalam memperolehi sesuatu rezeki ialah kebergantungan sepenuhnya kepada Allah S.W.T. samada mengurniakan atau menghalang sesuatu rezeki tersebut ke atas hambaNya.

Walaubagaimanapun, al-Makki tidak memaksudkan *tawakkal* tersebut hanya bergantung sepenuhnya kepada Allah S.W.T. tanpa usaha, pekerjaan dan perancangan. Ini kerana kesan *tawakkal* dapat dilihat apabila adanya unsur usaha dan pergerakannya untuk mencapai sesuatu tujuan. Hal ini dikemukakan oleh al-Makki yang menyatakan manusia

⁵⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 38. Al-Makki membahagikan *maqām tawakkal* kepada tiga keadaan iaitu *tawakkal* ‘*ām*, *khāṣ* ‘*ām* dan *khāṣ khāṣ*. Dikategorikan sebagai ‘*ām* apabila seseorang yang melakukan *al-asbāb* dan bertawakkal kepada Allah S.W.T. di dalam keadaan yang tidak yakin. Manakala dikategorikan sebagai *khāṣ* ‘*ām* apabila seseorang itu meninggalkan unsur *al-asbāb* dan bertawakkal kepada Allah S.W.T. disertai keyakinan terhadapnya. Pada peringkat *khāṣ khāṣ* pula, apabila seseorang yang keluar dari *al-asbāb* berdasarkan kepada *haqīqah asbāb* itu sendiri dalam keadaan yang yakin. *Ibid.*, hlm. 27. Hal ini juga telah dijelaskan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Ihyā’*. Tingkatan *tawakkal* pertama seperti keyakinan seseorang terhadap jaminan daripada Allah S.W.T. seumpama keyakinan dan kepercayaan seseorang kepada wakil yang diamanahkannya dalam menyelesaikan sesuatu perkara. Manakala pada tingkatan yang kedua pula lebih kuat *tawakkalnya* seperti kebergantungan anak kecil yang hanya bersandar kepada ibunya. Sekiranya ditimpa sesuatu perkara, ibunya sebagai tempat mengadu dan perlindungan. Justeru, keadaan ini sama seperti seseorang yang bersama dengan Allah S.W.T., mengadu, berlindung dan bergantung kepada Allah S.W.T. serta mengasihiNya seperti kasih anak kepada ibunya. Pada peringkat ini, seseorang itu akan *fanā*’ di dalam *tawakkalnya* dan penyerahan dan kebergantungan sepenuhnya kepada Allah S.W.T.. Manakala peringkat yang ketiga pula adalah peringkat yang paling tinggi, diumpamakan seperti jenazah di hadapan orang yang memandikannya iaitu penyerahan diri dan hati sebulat-bulatnya dalam pergerakan dan diamnya hanya kerana Allah S.W.T.. Lihat al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 261. Lihat juga Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 292.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 12 dan 13.

sebagai pekerja dan bekerja. Keadaan ini disandarkan kepada sebab untuk memperolehi rezeki seperti manusia sebagai “penyedia makanan” (الامناء) dan “membajak hasil tuaian” (الحراث)⁵⁸⁸. Al-Makki berpendapat ada ketikanya usaha mencari rezeki itu adalah fardhu disebabkan kepada beberapa situasi antaranya ialah kerana adanya keluarga, untuk memenuhi keperluan hidup dan untuk memenuhi keperluan dalam melaksanakan yang fardhu⁵⁸⁹.

b) *Tawakkal* dalam perubatan

Dalam hal ini, al-Makki menggalakkan berubat apabila sakit. Ini kerana perbuatan tersebut merupakan salah satu dari konsep *tawakkal*. Ini dapat dilihat apabila Baginda Rasulullah s.a.w. menyuruh umatnya agar merawat dan berubat seperti Hadith berikut⁵⁹⁰:

ما من داء الا وله دواء عرفه من عرفه وجهله من جهله الا السأم يعني الموت⁵⁹¹

Maksudnya: “Tiada penyakit melainkan dijadikan baginya ubat bagi orang yang mengetahuinya dan tidak tahu bagi orang yang jalil melainkan mati.”

Selain Hadith tersebut, al-Makki turut memberi contoh daripada ulama’ salaf yang melakukan bekam (الحجمة) satu kali pada setiap bulan⁵⁹².

Konsep *tawakkal* melalui perubatan ini, majoriti dilakukan oleh kebanyakan umat Islam apabila ditimpa kesakitan. Namun terdapat sekumpulan lain yang tidak menggunakan

⁵⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 17. Dalam hal ini, tujuan al-Makki mengumpamakan manusia sebagai penyedia makanan dan pembajak hasil tuaian adalah kerana kedua-dua perbuatan tersebut adalah unsur usaha bagi memperoleh sesuatu. Menurut al-Makki lagi, sesiapa yang mengingkari daripada bekerja (usaha), sesungguhnya mereka telah mengingkari sunnah Allah S.W.T. Lihat *Ibid.*, hlm. 26.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 30.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 34.

⁵⁹¹ Al-Makki tidak menyatakan periwayatan Hadith tersebut. Lihat Hadith seumpama al-Bukhārī (2000), Kitāb al-Ṭibb, Bāb Ḥabbati al-Sawdā’, Hadith no. 5687 dan 5688, *op.cit.*, hlm. 487.

⁵⁹² Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 34.

metode berubat kerana bertawakkal sepenuhnya kepada Allah S.W.T.. Menurut al-Makki, metode ini hanya digunakan kepada orang yang khusus (para sufi) iaitu orang yang kuat⁵⁹³. Mereka meninggalkan usaha untuk berubat kerana disebabkan ketaqwaan dan kecintaan mereka kepada *al-Khāliq* yang sangat tinggi. Kecintaan tersebut dizahirkan dengan kepedihan dan kesakitan penyakit yang dialami. Seperti kisah Abū Dardā' yang ketika sakitnya sentiasa berdoa dan mengadu kepada Allah S.W.T. agar diampunkan segala dosa-dosanya⁵⁹⁴. Begitu juga yang dilakukan oleh al-Tustārī dan pengikutnya yang meninggalkan berubat kerana ditakuti dapat mengurangkan ketaatannya kepada Allah S.W.T.⁵⁹⁵. Ini menunjukkan *tawakkal* dan kecintaan mereka kepada Allah S.W.T. paling tinggi darjatnya. Pada darjat ini usaha tidak dijadikan syarat dalam *tawakkal*, segala urusan sepenuhnya diserahkan kepada Allah S.W.T. tanpa ada ikhtiar sedikit pun. Al-Makki menyatakan lagi, “ *sahnya tawakkal seseorang hamba adalah: sekiranya kemudaratan menimpa jasad dan hartanya menjadi kurang, mereka tidak berpaling pun kepada musibah tersebut malah sibuk dengan hal dirinya yang sentiasa beribadah kepada Allah S.W.T.* ”⁵⁹⁶.

Bagi golongan ini, mereka mengetahui bahawa hanya Allah S.W.T. yang mampu untuk menyembuhkan sakit yang dialaminya dan bukannya ubat. Namun, bagi al-Makki, beliau memilih jalan mengharmonikan diantara konsep *tawakkal* dalam merawat penyakit atau tidak. Menurut beliau, kedua-dua perbuatan ini adalah harus⁵⁹⁷ berdasarkan syarat yang telah digariskan antaranya ialah⁵⁹⁸:

⁵⁹³ *Ibid.*, hlm. 36.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 37. Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 286.

⁵⁹⁵ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 38.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 37.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 43. Berdasarkan perintah berubat, terdapat fuqaha' yang menghukumnya sebagai wajib dan ada juga menghukumnya sebagai sunat. Lihat Yāsin, Muḥammad Nu'aym (1982), *al-Imān, Arkānuh, Ḥaqīqatuh wa Nawāqiduh*, 'Amman: Jām'āh 'Umāl al-Matābi' al-Ta'āwuniyyah, hlm. 144.

⁵⁹⁸ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 42.

Pertama, sekiranya seseorang itu ingin cepat sembuh kerana hawa nafsunya dan menentang Tuhannya, maka hukum berubat baginya adalah menjadi haram. Ini kerana keadaan ini telah terkeluar dari konsep *tawakkal*.

Kedua, namun jika niatnya itu adalah ke arah kebaikan seperti untuk mencari perbelanjaan hidup, bekerja⁵⁹⁹ maka ianya tidak terkeluar dari konsep *tawakkal* tersebut. Al-Makki menyambung lagi, keluhan rasa sakit juga dapat mengeluarkan seseorang dari sifat *tawakkal*. Menurut beliau, adalah lebih afdal jika seseorang untuk menyembunyikan penyakitnya. Keadaan ini menunjukkan muamalah di antara seorang hamba dengan Penciptanya.⁶⁰⁰

Ketiga, *tawakkal* dalam meninggalkan sesuatu pekerjaan kerana Allah S.W.T. dan menghindari kemudaratan yang mungkin akan berlaku.

Seseorang yang meninggalkan sesuatu pekerjaan dalam keadaan bertawakkal kepada Allah S.W.T. serta bersabar ke atas segala kemungkinan, akan diberi balasan dan jaminan rezeki baginya di dunia serta ganjaran di akhirat.⁶⁰¹ Al-Makki menambah lagi, termasuk dalam *tawakkal* jika seseorang yang menjaga harta bendanya sebagai langkah berhati-hati agar ianya tidak hilang seperti mengunci pintu rumah apabila keluar bagi memastikan rumahnya berada dalam keadaan selamat sepanjang peninggalan bukan bertujuan untuk menjaganya. Perbuatan tersebut tidak mengurangkan sifat *tawakkal*

⁵⁹⁹ Al-Makki menyambung lagi, jika pekerjaan yang dilakukan itu bertujuan mengumpul harta dan untuk bermegah-megah serta menjauhkan dirinya dari Allah S.W.T. (Pemberi rezeki), maka hukum berubat dalam keadaan ini adalah dicela. *Ibid.*, hlm. 32.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 46. Hal ini juga selari dengan pendapat Ibn Qudamah. Menurut beliau, para ulama' amat membenci keluhan ketika sakit kerana seolah-olah tidak redha dengan ujian dan musibah yang dialami. Lihat Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, hlm. 294; Al-Ghazali (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 292-293.

⁶⁰¹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 47.

sekiranya hati hamba tersebut tetap kepada Allah S.W.T.⁶⁰². Jika berlaku musibah seperti kehilangan harta di dalam rumahnya dan menganggap harta tersebut sebagai sedekah serta sabar dalam menghadapinya, Allah S.W.T. akan menerima *tawakkalnya* dan memberikan ganjaran di atas kesabaran dan kesyukurannya.⁶⁰³ Dalam keadaan ini, seseorang itu hendaklah bertawakkal kepada Pencipta sebab (Allah S.W.T.), bukannya sebab itu sendiri, di samping tidak mengetepikan usaha sebagai mematuhi Sunnah Allah S.W.T.⁶⁰⁴.

iii- Kedudukan *Tawakkal*

Al-Makki menyebut bahawa *tawakkal* ini adalah di antara sifat yang terpuji, manakala orang yang bertawakkal itu pula dikasihi oleh Allah S.W.T. serta dilimpahkan rahmatNya⁶⁰⁵. Selain itu, al-Makki juga menyatakan sifat *tawakkal* merupakan suatu kedudukan yang mulia dan menjadi amalan para nabi serta tergolong di dalam orang-orang yang *ṣiddīq*. Beliau menukilkan kata al-Tustari:

“Tidaklah berada pada kedudukan yang paling mulia dengan bertawakkal. Sesungguhnya para Nabi s.a.w. telah beramal dengan *tawakkal* secara hakikatnya dan kekal *tawakkal* itu kepada para *ṣiddiqūn* dan *shuhadā’*. Sesiapa yang telah berpegang dengan sifat ini, maka dia adalah *ṣiddīq* atau *shahīd*⁶⁰⁶.

⁶⁰² *Ibid.*, hlm. 51.

⁶⁰³ *Ibid.*, hlm. 52.

⁶⁰⁴ Hal ini bertepatan dengan Hadith Rasulullah s.a.w.:

يا رسول الله! أعقلها وأتوكل أو أطلقها وأتوكل، قل أعقلها وتوكل

Maksudnya: “Wahai Rasulullah s.a.w., adakah perlu menambatnya (unta) dan bertawakkal? Atau membiarkannya dan bertawakkal, Jawab Baginda s.a.w.: Ikatlah ia terlebih dahulu, kemudian bertawakkallah. Hadith ini diriwayatkan oleh Ibn Hibbān daripada ‘Amrū bin Umayyah al-Damiri’. Lihat al-Zarqāni, Muḥammad bin ‘Abd al-Bāqī (1981), *al-Mukhtaṣar al-Maqāṣid al-Ḥasanah*, Muḥammad Luṭfī al-Sabbāgh (tahqiq), Beirut: al-Maktab al-Islāmi, Hadith no. 113, hlm 61.

⁶⁰⁵ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 3.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 3. Al-Makki turut menukilkan kata-kata Luqmān al-Ḥakīm dalam wasiat beliau kepada anak-anaknya. Beliau menyatakan *tawakkal* ialah sifat orang-orang yang beriman dan dicintai Allah S.W.T. Sesiapa yang bertawakkal kepada Allah S.W.T., menyerahkan diri kepada Qada’ serta redha dengan Qadar Allah S.W.T. seperti seseorang itu telah menegakkan agamaNya. Hal ini selari dengan pendapat yang dinyatakan oleh Abū Ya’qūb al-Sūsī mengenai kemuliaan sifat *tawakkal* dan orang yang bersifat ini akan dicintai Allah. *Ibid.*, hlm. 4.

iv- Sifat-sifat dan Perkara yang Mengurangkan *Tawakkal*.

Diantara sifat-sifat orang yang bertawakkal yang digariskan oleh al-Makki ialah⁶⁰⁷:

- i. Orang yang bertawakkal kepada Allah S.W.T. adalah orang yang benci pada yang dibenci oleh Allah S.W.T., taat kepadaNya, dan *ridā* di atas segala ketentuanNya.
- ii. Menyakini segala pentadbiran dan janji-janji Allah S.W.T. terhadapnya.
- iii. Tunduk dan patuh apabila menyaksikan kekuatan dan kebesaran Allah S.W.T..
- iv. Menyakini bahawa Allah S.W.T. yang menjaga hartanya.
- v. Sentiasa mentauhidkan Allah S.W.T. serta penyaksian terhadap kewujudanNya.

Di antara sifat-sifat yang mengurangkan *tawakkal*⁶⁰⁸ seseorang:

- i. Keluar dari sifat *Qanā'ah* (perpada-pada).
- ii. Meminta sesuatu sebelum daripada waktunya.
- iii. Membenci apabila lambat mendapat apa yang dihajati.

Oleh yang demikian, *tawakkal* adalah kebergantungan sepenuhnya kepada Allah S.W.T. tanpa mengharapkan sesuatu yang lain dariNya di samping diiringi dengan unsur usaha sebagai sebab dalam memperolehi sesuatu.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 60-61.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 62.

3.1.8 Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Riḍā*

i- Definisi *Riḍā*

Al-Makki menyatakan dua makna *riḍā* iaitu pertama; apabila seseorang hamba tidak membezakan antara pemberian dan tegahan dari Allah S.W.T. kepadanya maka itulah *riḍā*. Kedua; *riḍā* ialah suatu keadaan di mana apabila seseorang hamba tidak berselisih dan tidak berbolak balik hatinya pada sesuatu yang tiada atau ada dan juga pada kesihatannya sama ada sihat atau sakit. Al-Makki menjelaskan lagi, berkenaan tegahan (ketidakpemberian) dari Allah S.W.T. kepada hambaNya di mana tegahan tersebut bukan kerana Allah S.W.T. itu bersifat bakhil atau tidak memakbulkan permintaan hambanya, tetapi ia adalah sebagai ujian kepada hambaNya. Beliau menjelaskan lagi bahawa hakikat sesuatu tegahan (tidak memberi) itu adalah hak bagi seseorang yang memiliki segala sesuatu. Maka Dia dapat memberi dan menegah (tidak memberi) kepada sesiapa yang meminta kepadaNya. Beliau menambah bahawa setiap perbuatan dan pilihan hamba adalah pemberian dan keizinan dari Allah S.W.T. mengikut ketetapan dan hukumNya sama ada ia membuahkan hasil yang baik atau buruk, bahagia atau sengsara, bertepatan dengan hawa nafsunya atau sebaliknya⁶⁰⁹.

Maka bersabar dengan hukum Allah S.W.T. adalah *maqām* ‘golongan yang beriman’ (*al-mu’minīn*) manakala *riḍā* dengan ketentuanNya adalah *maqām* ‘golongan yang yakin’ (*al-muqīnīn*). Al-Makki menjelaskan lagi bahawa *riḍā* itu terdapat dalam

⁶⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 74. Beliau juga membawa kisah seorang nabi pada masa dahulu yang telah mengadu kepada Allah S.W.T. berkenaan penderitaan hidupnya yang sentiasa lapar dan miskin selama 10 tahun. Allah S.W.T. berhujah kepadanya bahawa Allah telah menentukan Qada’ dan Qadar baginya sebelum Allah S.W.T. mencipta langit dan bumi. Adakah Allah S.W.T. perlu mencipta semula langit dan bumi semata-mata kerana ingin mengubah takdirnya? Adakah apa yang dia sukai lebih baik dari apa yang Allah sukai dan adakah kemahuannya lebih baik dari kehendakNya? Maka Allah S.W.T. memberi peringatan kepadanya jika dia mengadu buat kali kedua, maka ia akan terkeluar golongan para anbiya’. Lihat *Ibid.*, hlm. 68. Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 345; Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 309.

maqāmāt al-yaqīn dan *aḥwāl al-muḥibbīn*. Golongan yang *riḍā* juga merupakan golongan *mushāhadah al-mutawakkilīn* iaitu golongan yang melihat setiap Qada' Allah S.W.T. kepadanya adalah perbuatan Allah S.W.T.⁶¹⁰. Malahan, menurut al-Makki *ṣabr* merupakan peringkat-peringkat dalam *maqām riḍā*. Ia dimulakan dengan *ṣabr* kemudian *qanā'ah*⁶¹¹, *zuḥd*, *maḥabbah* dan diakhiri dengan *tawakkal*⁶¹².

Al-Makki menjelaskan lagi bahawa seorang hamba hendaklah *riḍā* dengan ketentuan yang ditetapkan dengan melihat ia sebagai satu keadilan dan ketetapan yang penuh hikmah serta menerimanya. Hendaklah seseorang bersabar dengan ujian yang ditimpa dan mengakui setiap keburukan yang dilakukan olehnya itu sebagai dosa dan menganggap perbuatan itu sebagai menzalimi diri serta *riḍā* dengan ketentuan hukum yang dikenakan sebagai balasan kepadanya. Perlu mengakui setiap perbuatan yang dilakukan dan *riḍā* bahawa perlakuannya itu ada hukumannya dan dia tidak akan terlepas darinya serta mengakui bahawa semua yang berlaku adalah menurut kehendak Allah S.W.T. Jika Ia berkehendak, Ia akan memberi pengampunan dengan rahmat dan kemuliaanNya atau memberi balasan dengan keadilan dan kebenaran hukum-hukumNya.⁶¹³

Al-Makki berpendapat seseorang itu perlu *riḍā* dengan 'Qada' yang buruk' (*sū' al-qadā'*) dengan bertekad mengatakan bahawa ia terjadi kerana perbuatan dirinya. Harulah

⁶¹⁰ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 74.

⁶¹¹ Al-Makki turut menjelaskan bahawa seseorang itu tidak akan menjadi *qanā'ah* sehingga berpaling serta berpada-pada dengan keadaanya dalam kenikmatan dan kemewahan dunia tersebut. *Ibid.*, hlm. 45.

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ibid.*, hlm. 75. Al-Makki turut menyatakan bahawa seseorang hamba yang sentiasa melihat setiap cubaan dan ujian dari Allah S.W.T. itu sebagai suatu yang mengembirakan serta menganggap ia sebagai batu loncatan bagi mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. adalah sifat golongan *al-muqarrabūn*. Lihat *Ibid.*, hlm. 74.

riḍā kepada Allah S.W.T. dengan ketentuan tersebut, dalam masa yang sama dia juga tidak *riḍā* dengan perbuatan buruk yang dilakukan. Ini kerana, walaupun seseorang itu telah sampai kepada tahap golongan yang yakin (*al-muqīnīn*) dan golongan yang cinta kepada Allah S.W.T. (*al-muḥibbīn*), kefarduan menegakkan kebenaran dan suruhan kepada kebaikan serta tegahan dan larangan melakukan perkara mungkar masih tetap dan statik. Bahkan, dia masih membenci kepada pelaku maksiat dengan lisan dan hati kerana Allah S.W.T. masih tetap menegahnya. Al-Makki menegaskan bahawa *maqām yaqīn* itu masih tidak menggugurkan kefarduan iman dan *mushāhadah al-tawḥīd* tidak akan membatalkan syariat Nabi Muhammad s.a.w. Sesiapa yang beranggapan sedemikian iaitu kefarduan iman dan syariat Islam gugur dan terbatal dengan *maqām yaqīn* dan *mushāhadah al-tawḥīd*, maka ia telah menipu Allah S.W.T. dan rasulNya serta membuat penipuan terhadap golongan *al-muqīnīn* dan golongan *al-muḥibbīn*.⁶¹⁴

ii- Kedudukan *Riḍā*

Al-Makki menjelaskan bahawa *riḍā* kepada Allah S.W.T. (terhadap setiap ketentuanNya) merupakan *maqām yaqīn* kepada Allah S.W.T. yang tertinggi. Sesiapa yang meredhai setiap ketentuan Allah S.W.T. dengan keredhaan yang terbaik, dia akan memperoleh keredhaan dari Allah S.W.T. Ini kerana *riḍā* merupakan kemuncak ganjaran dan pemberian dari Allah S.W.T.⁶¹⁵. Ini bertepatan dengan firman Allah S.W.T.:

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.*, hlm. 63. Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 343; Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 309.

Maksudnya: “Allah S.W.T. riḍā kepada mereka dan mereka pun riḍā kepada Allah S.W.T.”

(Surah al-Tāwbah 9: 100)

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٦٠﴾

Maksudnya: “Tidak ada balasan kebaikan kecuali kebaikan”

(Surah al-Raḥman 55: 60)

Sehubungan dengan itu, dari sudut ganjaran di akhirat, al-Makki menjelaskan bahawa keredhaan Allah S.W.T. terhadap hambaNya di akhirat adalah lebih besar berbanding ganjaran syurga ‘Adn yang merupakan di antara syurga-syurga yang tertinggi⁶¹⁶. Hal ini dibuktikan dengan al-Qur ‘an:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنٌ طَيِّبٌ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

Maksudnya: “Allah S.W.T. menjanjikan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, (akan beroleh) syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai; mereka kekal di dalamnya dan beroleh tempat-tempat yang baik di dalam "Syurga ‘Adn" serta keredhaan dari Allah S.W.T. yang lebih besar kemuliaannya; (balasan) yang demikian itulah kejayaan yang besar .

(Surah al-Tāwbah 9: 72)

⁶¹⁶ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 63.

Di samping itu, al-Makkī juga menukilkan beberapa pandangan yang menjelaskan kedudukan *riḍā* di sisi Islam, antaranya;⁶¹⁷

- i. Kenikmatan memperoleh keredhaan Allah S.W.T. adalah lebih besar berbanding kenikmatan dapat melihat Allah S.W.T. di akhirat. Ini kerana jika seseorang itu sentiasa mendapat keredhaan dari Allah S.W.T., maka ia akan berterusan dapat melihat Allah S.W.T. dan dekat padaNya.
- ii. Keredhaan Allah S.W.T. adalah lebih besar dari kenikmatan-kenikmatan tambahan yang terdapat di syurga dan ucapan salam sejahtera dari Allah S.W.T. yang terima oleh penghuni syurga.
- iii. Keredhaan terhadap setiap ketentuan Allah S.W.T. adalah merupakan alamat atau tanda keimanan seseorang mukmin. Hal ini, al-Makkī menukilkan pandangan dari Luqmān al-Ḥakīm yang mengatakan bahawa keredhaan hamba terhadap ketentuan Allah S.W.T. adalah salah satu syarat sah iman.
- iv. Seseorang hamba yang *riḍā* dengan segala yang diturunkan dari langit, dia akan mendapat keampunan dari Allah S.W.T.
- v. Seorang mukmin akan memperoleh keimanan yang tertinggi dengan bersabar terhadap segala hukum Allah S.W.T. dan *riḍā* dengan ketentuanNya.
- vi. Riwayat Israiliyyat yang menceritakan bahawa seorang wanita yang berbekalkan keredhaan dengan setiap ketentuan Allah S.W.T. kepadanya akan menjadi teman kepada ahli ibadat di dunia, walaupun wanita tersebut tidak mempunyai amalan sepertimana amalan ahli ibadat tersebut.
- vii. Al-Makkī juga turut menjelaskan bahawa amalan golongan yang mencari keredhaan Allah S.W.T. pahalanya berlipat kali ganda berbanding pahala golongan yang

⁶¹⁷ *Ibid.*, hlm. 64-65.

berjihad pada jalan Allah S.W.T. Beliau menjelaskan lagi bahawa jika amalan golongan *mujahidīn* sahaja telah dilipat gandakan sehingga 700 kali ganda, maka amalan golongan yang mencari keredhaan Allah S.W.T. adalah tidak terhitung pahalanya.⁶¹⁸

Selain itu juga, al-Makki turut menyatakan bahawa terdapat dua ‘sifat atau tabiat’ (*khiṣlatān*) pada umat Nabi Muhammad s.a.w. di mana tabiat tersebut membawa mereka terus memasuki syurga tanpa melalui perhitungan hisab, titian sirat dan penyaksian kepada neraka salah satunya ialah bersifat *riḍā* dengan ketentuan Allah S.W.T.⁶¹⁹.

iii- *Riḍā* dan Hubungannya Dengan Zikir

Dalam membincangkan sifat *riḍā*, al-Makki turut menekankan konsep zikir⁶²⁰ iaitu golongan yang sentiasa mengingati Allah S.W.T. Amalan zikir mempunyai perkaitan yang rapat dengan perbincangan konsep *riḍā* Allah S.W.T. Dalam hal ini beliau telah menukilkan kenyataan dari ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz yang mengatakan bahawa golongan yang *riḍā* dengan (ketentuan) Allah S.W.T. merupakan golongan yang sentiasa mengingati Allah S.W.T. dengan apa yang Allah S.W.T. suka dan *riḍā*. Beliau juga mengatakan bahawa

⁶¹⁸ *Ibid.*, hlm. 70.

⁶¹⁹ *Ibid.*, hlm. 65. Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op. cit.*, jil. 4, hlm. 345.

⁶²⁰ Terdapat dua tafsiran yang dinukilkan oleh al-Makki terhadap lafaz zikir pada ayat tersebut. Pertama; zikir di sisi ahli zikir (*al-dhākirīn*) ialah *al-mushāhadah*⁶²⁰ dan *al-mushāhadah* dalam solat adalah lebih besar dari solat. Kedua; keadaan di mana Allah S.W.T. mengingati hamba itu adalah lebih baik dari hamba mengingati Allah S.W.T. (*dhikr Allāh li ‘Abd Akbar min Dhikr al-‘Abd li Allāh*). Ini jelas menunjukkan bahawa amalan zikir yang dimaksudkan tersebut adalah amalan zikir dari sudut pandangan golongan tasawuf iaitu *al-mushāhadah*. Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 63.

mereka yang lebih besar *riḍānya* dengan (ketentuan) Allah S.W.T., adalah mereka yang lebih banyak mengingat Allah S.W.T. (*al-radun al-akbar jazā' ahl al-dhikr al-akbar*).⁶²¹

iv- Sifat dan Bentuk-Bentuk *Riḍā*

Al-Makki⁶²² juga menjelaskan kriteria dan sifat-sifat orang yang *riḍā* dengan setiap ketetapan Allah S.W.T., antaranya:

- i. Tidak mengeluh dengan cuaca sama ada terlalu panas dan terlalu sejuk.
- ii. Tidak berkata bahawa kefakiran dan kesempitan hidup adalah suatu bala.
- iii. Tidak menganggap ujian dan tanggungjawab keluarga adalah suatu bebanan.
- iv. Tidak menganggap bahawa kesungguhan dalam mencapai kepakaran dalam suatu bidang itu adalah halangan dan kesulitan.
- v. Tidak mudah terpengaruh dengan sesuatu, bahkan jiwanya tetap dan hatinya *riḍā* menerima dengan akal yang tenang.
- vi. Memohon agar memperoleh kebaikan dan hikmah di sebalik setiap ketetapan yang ditentukan.

Dalam menjelaskan lagi sifat-sifat tersebut, al-Makki⁶²² turut menukilkan dua pandangan yang berkaitan. Pertama; pandangan dari Fuḍayl bin 'Iyāḍ yang menjelaskan

⁶²¹ Kenyataan tersebut merupakan kupasan terhadap Hadith yang bermaksud: “Sesiapa yang menyibukkan dirinya dengan mengingatKu berbanding meminta dariKu, Aku akan mengurniakan kepadanya sesuatu yang lebih baik (iaitu keredhaanKu) berbanding apa yang Ku beri kepada orang yang meminta dariKu.” Al-Makki⁶²² juga turut mengupas Hadith tersebut di mana beliau menjelaskan bahawa golongan yang sentiasa mengingat Allah S.W.T. akan dapat melihat Allah S.W.T. di akhirat kerana zikir yang dimaksudkan tersebut merupakan zikir golongan *al-mushāhadah*. Al-Makki⁶²² menyatakan Hadith ini diriwayatkan oleh 'Umar Ibn 'Abd al-Azīz. *Ibid.*.

⁶²² Al-Makki⁶²² (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 66.

bahawa *riḍā* seseorang itu dapat dilihat melalui perbuatannya di mana apabila ia merasakan bahawa setiap pemberian dan tegahan Allah S.W.T. kepadanya adalah sama sahaja baginya. Kedua; pandangan dari Rābi‘ah al-Ādawiyyah yang mengatakan bahawa apabila kegembiraan seseorang yang ditimpa musibah adalah sama sepertimana kegembiraannya ketika mendapat kenikmatan, maka dia telah *riḍā* dengan ketentuan Allah S.W.T.⁶²³.

Al-Makkī juga menjelaskan bahawa sesetengah golongan sufi menyebut bahawa rahsia orang yang *riḍā* adalah mereka sentiasa tenang dalam setiap perkara sepertimana tenangnya air di dalam perigi (*sir al- ‘ārif fī al-ashyā’ wāqif mithl al-mā’ fī al-bi’r*). Mereka mencela dan membenci apa yang dicela dan dibenci oleh Allah S.W.T. iaitu tidak mengikut syariat dan mereka juga sentiasa ikhlas dalam perbuatan mereka semata-mata kerana Allah S.W.T.⁶²⁴

Beliau juga menjelaskan bahawa apabila seseorang yang *riḍā* bercakap berkenaan kesakitan dan musibah yang menyimpannya, maka ia tidak menjejaskan *ḥāl riḍānya* kerana *ḥāl* ini dilihat sebagai suatu nikmat dari Allah S.W.T. dan hati mereka menerima dengan *riḍā* tanpa merungut dan dukacita dengan ketentuan tersebut.⁶²⁵

Al-Makkī turut membawa beberapa kisah mengenai sifat-sifat orang yang *riḍā* antaranya:

- i. Kisah yang menimpa ‘Imrān bin Ḥaşīn di mana beliau mengalami penyakit di dalam perut sehingga beliau tidak boleh berdiri dan duduk, malah hanya boleh berbaring

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ *Ibid.*, hlm. 74.

⁶²⁵ *Ibid.*

sahaja selama 30 tahun. Melihat keadaannya sedemikian rupa, saudaranya menangis kerana simpati dengan keadaan yang menimpanya. Lalu ‘Imrān memesan kepada saudaranya agar jangan menangis dan memberitahu bahawa sesungguhnya ketetapan Allah S.W.T. kepadanya adalah merupakan ketetapan yang Allah S.W.T. sukai. Beliau juga memberitahu kepada saudaranya bahawa para malaikat datang menziarahi dan memberi salam kepadanya. Beliau juga memesan agar dirahsiakan perkara tersebut sehingga beliau meninggal dunia. Al-Makki menjelaskan bahawa ‘Imrān mengetahui bahawa penyakit yang dialami itu bukanlah suatu azab, bahkan ia merupakan peningkatan darjat dan rahmat dari Allah S.W.T., kerana orang yang mendapat azab tidak akan mendapat kemanisan sepertimana beliau mendapat kunjungan dan salam daripada malaikat.⁶²⁶

- ii. Kisah mengenai seorang sahabat bernama Sa‘ad yang buta tetapi mustajab doanya di sisi Allah S.W.T. Beliau sentiasa berdoa bagi sesiapa yang meminta kepadanya agar berdoa kepada Allah S.W.T. Maka ‘Abd Allāh bin Su‘āyb yang masih kanak-kanak ketika itu bertanya kepadanya mengapa beliau tidak memohon kepada Allah S.W.T. agar dikembalikan penglihatannya. Sa‘ad dengan senyum mengatakan bahawa ketentuan Allah S.W.T. terhadapnya adalah lebih baik dari penglihatannya.⁶²⁷
- iii. Kisah seorang ahli ibadah yang bersungguh-sungguh beribadah selama 30 tahun untuk bertaubat kepada Allah S.W.T. kerana melakukan dosa iaitu dengan sekali sahaja merungut kepada Allah S.W.T. terhadap ketentuan Allah S.W.T. terhadapnya

⁶²⁶ *Ibid.*, hlm. 70.

⁶²⁷ *Ibid.*, hlm. 71.

dengan mengatakan kepada sesuatu yang telah berlaku, “alangkah baik jika ia tidak berlaku”.⁶²⁸

v- Beberapa Kesalahan Mengenai Konsep *Ridā*

Al-Makki⁶²⁸ membawa beberapa hujah dari al-Qur'an yang menjelaskan tentang celaan Allah S.W.T. terhadap golongan yang *ridā* dengan keduniaan dan kemaksiatan.

Antaranya ialah yang bermaksud:

“Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapkan (tidak percaya akan) pertemuan dengan kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan kehidupan itu dan orang-orang yang melalaikan ayat-ayat kami”.

(Surah Yūnus 10: 7)

“Dan (juga) agar hati kecil orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat cenderung kepada bisikan itu, mereka merasa senang kepadanya dan supaya mereka mengerjakan apa yang mereka (syaitan) kerjakan”.

(Surah al-An‘ām 6: 113)

“Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak berperang (iaitu wanita-wanita, anak-anak, orang-orang lemah, orang-orang yang sakit dan orang-orang yang sudah tua), dan hati mereka telah dikunci mati. Maka mereka tidak mengetahui (kebahagiaan beriman dan berjihad)”.

(Surah al-Tāwbah 9: 8)

Al-Makki⁶²⁸ menjelaskan lagi bahawa sesiapa yang *ridā* dengan kemungkaran dan kemaksiatan sama ada yang dilakukannya sendiri atau orang lain, berkasi sayang kerana

⁶²⁸ *Ibid..*

kemaksiatan, menolong kepada perlakuan maksiat atau mendakwa perbuatan meredhai kemaksiatan itu merupakan *maqām riḍā* sehingga terlepas dari taklifan mencegah kemungkaran atau menganggap ia adalah merupakan ‘*ḥāl* golongan yang *riḍā*’ (*ḥāl al-radīn*) sepertimana yang disifatkan oleh Allah S.W.T., maka mereka tergolong bersama orang yang dicela oleh Allah S.W.T.⁶²⁹.

Al-Makki menjelaskan bahawa terdapat sesetengah golongan mutakhir yang cetek ilmu pengetahuan dan keimanan kepada Allah S.W.T., tersilap dalam memahami konsep *riḍā*. Mereka menganggap bahawa *riḍā* itu adalah terhadap semua perkara termasuk *riḍā* kepada maksiat dan hawa nafsu kerana kejahilan dan ketidakfahaman dengan ilmu *ta’wil* di mana mereka mengambil perkara-perkara *mutashabih* pada ayat-ayat al-Qur’an serta membuat fitnah dan mereka-reka dalam perkataan dan perbuatan.⁶³⁰

Beliau juga menjelaskan bahawa sesiapa yang mengatakan bahawa keredhaan kepada kemaksiatan adalah sebagai *riḍā* sepertimana *riḍā* kepada ketaatan, maka dia telah menjadikan maksiat dan larangan Allah S.W.T. sebagai suatu perbuatan bagi mendekatkan diri kepada Allah S.W.T. dan menyamakan antara kedua-duanya. Ia juga telah meruntuhkan syariat yang dibawa oleh Nabi s.a.w. dan mendustakan setiap perkara halal dan haram bagi muslim dan juga perkara yang menjadi suruhan atau larangan dalam agama sebagaimana yang diterangkan oleh Allah S.W.T. dalam al-Qur’an.⁶³¹

⁶²⁹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 75. Kufur dan maksiat adalah terlaksana dengan Qada’ Allah S.W.T. dan kehendakNya. Dari sudut ini, manusia wajib *riḍā* dengan kufur dan maksiat itu, kerana pada hakikatnya keredhaan tersebut tidak bermakna meredai kufur dan maksiat akan tetapi meredhai Qada’ dan ketentuan Allah S.W.T.. Ini bermakna, zat dan hakikat kufur itu sendiri adalah satu ketentuan yang datangnya dari Tuhan dan ia tidak termasuk dalam ikhtiar manusia. Hal ini bukan ditaklifkan kepada manusia lantaran ia ketentuan dari Allah S.W.T. sendiri. Lihat Abdullāh Ḥasan Zarūq (1977), *op.cit.*, hlm. 73.

⁶³⁰ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 75.

⁶³¹ *Ibid.*, hlm. 79.

vi- Saranan al-Makki

Al-Makki juga turut memberi panduan dalam mendidik jiwa manusia agar sentiasa melihat setiap pemberian Allah S.W.T. dengan pandangan ‘mata hati’ (*al-baṣīrah*) dan mengambil iktibar darinya. Beliau membawa contoh tersebut dalam empat situasi, iaitu;⁶³²

- i. Ketika melihat kepada mereka yang lebih tinggi ilmu agama iaitu orang alim, maka dia bersegera dan berlumba-lumba untuk berbuat kebaikan dan beramal soleh. Jika dia tidak dapat berbuat kebaikan dan beramal soleh sepertimana orang alim, sekurang-kurangnya dapatlah dia mempertingkatkan dirinya untuk lebih fokus dalam beramal soleh.
- ii. Ketika melihat kepada mereka yang lebih tinggi dalam mengecapi kesenangan dan kenikmatan di dunia, maka dia bersyukur kepada Allah S.W.T. dengan keadaannya, ‘berpada-pada’ (*qanā‘ah*) dengan rezeki yang dikurniakan. Dia menjadi seorang hamba yang *ṣabr* dan *shukr* serta *riḍā* dengan pilihan Allah S.W.T. yang telah tetapkan kepadanya.
- iii. Ketika melihat kepada mereka yang lebih cetek ilmu agama dan melakukan keburukan, kezaliman dan bida‘ah, maka dia gembira dengan kurniaan dan rahmat Allah S.W.T. kepadanya serta *shukr* atas kesempurnaan agama Islam dan keselamatannya dari ujian yang ditimpa kepada mereka yang lain.
- iv. Ketika melihat kepada mereka yang mendapat kenikmatan dan kesenangan dunia yang lebih sedikit darinya, maka dia memuji Allah S.W.T. atas kurniaan yang diperoleh dan memohon agar kenikmatan tersebut terpelihara serta dia *shukr* atas kenikmatan dan ihsan serta kecukupan yang diperoleh.

⁶³² *Ibid.*, hlm. 80.

3.1.9 Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Maḥabbah*

i- Definisi *Maḥabbah*

Maḥabbah diertikan oleh al-Makki sebagai menyimpan perasaan cinta, kasih dan sayang pada Yang Esa dengan memuliakanNya, mengagungkanNya serta malu kepadaNya⁶³³. Perasaan cinta atau kasih sayang tersebut disembunyikan di dalam hati dan dizahirkan dengan amalan kepadaNya hanya pengetahuan dirinya sahaja tanpa diketahui oleh orang lain seperti kenyataan beliau:

*“Tanda ikhlas dalam maḥabbah ialah pada perbuatan hati, bersikap berhati-hati dalam menzahirkan kerana takut pada penipuan, hakikat sebenar maḥabbah ialah dengan melaksanakan dengan diri serta merahsiakannya dari manusia.”*⁶³⁴

Ia berbeza dengan pandangan yang diutarakan oleh al-Qushayrī menyatakan bahawa *maḥabbah* hampir tidak dapat didefinisikan dengan kata-kata, bahkan tidak dapat diungkap dengan mana-mana pengertian, tetapi *maḥabbah* ini hanya dapat dirasakan kerana cinta sejati tidak memerlukan ungkapan⁶³⁵.

⁶³³ *Ibid.*, hlm. 110.

⁶³⁴ Seseorang itu hendaklah tidak menzahirkan perasaan cintanya yang tinggi kepada Allah S.W.T. di hadapan masyarakat umum sebagai tanda mengagung dan membesarkan Allah S.W.T. serta mengakui kehebatanNya. Dia juga tidak suka rahsia cintanya terbongkar kerana cintanya adalah rahsia bagi seorang kekasih. *Ibid.*, hlm. 111.

⁶³⁵ Al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 488. Kenyataan yang telah dibuat oleh al-Qushayrī ini selari dengan pendapat yang telah dibawa oleh Rābi‘ah al-‘Adawiyyah. Lihat Surūr, Tāhā ‘Abd al-Bāqī (1954), *Rābi‘ah al-Adawiyyah wa al-Hayāh al-Rūhiyyah fī al-Islām*, Kaherah: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 101. Lihat juga Che Zarrina Sa’ari (2007), “Tokoh Sufi Wanita Rabi’ah al-Adawiyyah: Motivator Ke Arah Hidup Lebih Bermakna” *Junal Usuluddin*, Januari, bil. 25, hlm. 37. Manakala definisi yang diberikan oleh al-Herawī lebih mirip kepada pengertian yang dibuat oleh al-Makki, *maḥabbah* ialah pergantungan hati dengan yang dikasihi. Pergantungan ini berkaitan hasrat keinginan dari seorang yang mengasihi (hamba), kecintaannya dengan yang dikasihi di dalam keadaan pemberian atau penahanannya serta mengesakan kekasihnya itu dengan pergantungan tersebut. Lihat al-Herawī (1006-1089), *op.cit.*, hlm. 88-89.

Menurut al-Makki lagi, *maḥabbah* merupakan “sifat pada hati” iaitu sifat kecintaan serta kecenderungan hati kepada sesuatu yang disukai⁶³⁶. *Maqām* ini diangkat pada kedudukan tertinggi, mulia dan agung kepada hamba yang mengetahuinya di sisi Allah S.W.T.⁶³⁷.

Seorang hamba yang sentiasa bersama Allah S.W.T. akan disayangiNya berdasarkan kepada kadar atau tahap imannya⁶³⁸ kerana menurut al-Makki, Allah S.W.T. telah mengurniakan nikmat kepada semua manusia termasuk orang mukmin dan orang kafir. Tetapi yang membezakan di antara keduanya ialah nikmat iman yang hanya diberikan kepada orang mukmin. Oleh yang demikian, orang mukmin dituntut untuk kasih kembali kepada Pemberi nikmat tersebut dengan menambahkan pengakuan, penyaksian kepadaNya, baik akhlaknya, sabar dan murah hati, pemaaf serta menyembunyikan segala perbuatan baik yang dilakukan. Dalam hal ini al-Makki menjadikan kasih sayang dan cinta kepada Allah S.W.T. sebagai syarat kepada iman tersebut⁶³⁹.

Selain itu juga, al-Makki menjelaskan zahir hati ialah pada peringkat Islam, manakala batinnya adalah tempat iman. Hal ini jelas, kasih sayang atas dasar iman dan Islam adalah untuk kebaikan zahir dan batin seseorang⁶⁴⁰. Seseorang yang berkasih sayang kepada Penciptanya akan merasa rindu serta merasa gelisah jika kehilangan rasa sayang dan rindu tersebut. Rindu dan cinta itu akan lahir dari hati seseorang dengan ikhlas dan tidak

⁶³⁶ *Ibid.*, hlm. 113.

⁶³⁷ *Ibid.*, hlm. 82.

⁶³⁸ *Ibid.*, hlm. 83.

⁶³⁹ *Ibid.*, Jika iman pada hati itu bersifat zahir maka seorang mukmin hanya menyintai separuh sahaja. Jika iman itu betul-betul berada dalam hati yang batin, maka kecintaannya adalah sepenuh kecintaan kepada Allah S.W.T. dengan sebenar-benar kecintaan dan berfungsi sebagai senjata hati. *Ibid.*, hlm. 85. Al-Ghazālī juga selari pendapat dengan al-Makki yang menyatakan bahawa *maḥabbah* adalah syarat kepada iman. Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 294.

⁶⁴⁰ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 85.

akan merasa terpaksa untuk bertemu dengan kekasihnya⁶⁴¹. Dari sudut cinta Allah S.W.T. terhadap hambanya pula adalah tidak sama seperti kasih sayang yang diperoleh dari makhluk kerana kasih sayang makhluk adalah bersifat baharu⁶⁴².

Selain itu juga beliau turut menekankan konsep tauhid dan hubungannya dengan *maḥabbah*. Apabila sempurna tauhid iaitu dengan tidak menyekutukanNya terhadap sesuatu yang selain dariNya, maka sempurna kasih sayang seseorang itu terhadap kekasihNya (Allah). Dengan kasih sayang tersebut sekaligus dapat menyempurnakan *tawakkal* dan iman seseorang⁶⁴³. Di antara bukti seseorang itu kasih dan sayang terhadap Allah S.W.T. ialah tidak takut ke atas celaan dari makhluk terhadap cintanya itu seperti bersifat fakir serta tidak meminta pujian dari makhluk di atas kecintaannya itu terhadap Allah S.W.T.⁶⁴⁴. Al-Makki juga turut melihat *maḥabbah* dan hubungannya dengan *khawf*. Apabila seseorang yang mengenali Allah S.W.T. dengan sifat kasih disertakan dengan *khawf*, maka seseorang itu lebih banyak mendekatkan diri kepada Allah S.W.T.. Hal ini akan membuahkan ketenangan, kedamaian serta dapat menerbitkan akhlak yang baik⁶⁴⁵. Ini kerana *maḥabbah* itu sendiri adalah mendekatkan hati kepada Allah S.W.T. dengan rasa senang dan gembira⁶⁴⁶. Justeru, seseorang yang cintakan Allah S.W.T. akan disertai dengan rasa *khawf*, namun tidak semua orang yang *khawf* itu dikategorikan sebagai cinta dan kasih kepada Allah S.W.T.⁶⁴⁷.

⁶⁴¹ *Ibid.*, Menurut Ibn Qudāmah, apabila seseorang individu mencintai Allah S.W.T., hatinya akan tenggelam dalam kecintaannya dan tidak lagi meghiraukan syurga ataupun neraka. Dia telah mencapai kenikmatan yang tertinggi yang tiada tolok bandingnya. Lihat Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 299.

⁶⁴² Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 86.

⁶⁴³ *Ibid.*.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 89.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 98 dan hlm. 133.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 99.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 98.

Rasa kasih dan cinta ini (*maḥabbah*) merupakan *maqām* terakhir yang dibincangkan oleh al-Makkī. Oleh itu, matlamat dalam *maḥabbah* ialah untuk mencapai *ma‘rifah* Allah S.W.T.⁶⁴⁸. Menurut al-Ghazālī, *maḥabbah* adalah buah *ma‘rifah*, jika tiada *maḥabbah*, maka tiadalah *ma‘rifah*.⁶⁴⁹

ii- Sifat-Sifat Ahli *Maḥabbah*

Di antara sifat-sifat ahli *maḥabbah* ialah sentiasa mengingatiNya selaku pemberi nikmat. Nikmat yang diberikan merupakan sebaik-baik nikmat. Antara cara mengingati Allah S.W.T. ialah membasahkan lidah dengan lafaz-lafaz zikir kerana ia akan menimbulkan dan menerbitkan rasa kasih sayang terhadapNya, bahkan turut akan disayangi olehNya⁶⁵⁰. Menurut al-Junayd zikir yang berterusan adalah kesempurnaan kepada *maḥabbah* di mana beliau berkata:

*“Tanda kesempurnaan cinta ialah berterusan zikirnya dalam hati dengan senang, bahagia dan rindu padaNya dan senang menerbitkan cinta itu pada dirinya, redha dengan apa yang ditentukan, dan tanda kesenangannya dengan Allah S.W.T. merasa bahagia (lazat) berdua-duaan dengan Allah S.W.T., kemanisan dalam bermunajat, mengosongkan semuanya sehingga tidak berusaha memikirkan dunia dan isinya serta makhluk. Tenang pada Allah S.W.T., adanya kemanisan daripada Allah S.W.T. dengan kesetiaan kasih dan sayang mereka”*⁶⁵¹

Antara sifat-sifat lain bagi orang yang *maḥabbah* ialah:

⁶⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 127.

⁶⁴⁹ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 301.

⁶⁵⁰ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 84.

⁶⁵¹ *Ibid.*, hlm. 105.

- i. Tidak meyakiniNya dengan segala sesuatu yang lain⁶⁵².
- ii. Tadarrus al-Qur'an secara berterusan siang dan malam⁶⁵³.
- iii. Menyintai al-Qur'an, cintakan Nabi, cintakan Sunnah dan cintakan akhirat. Hal ini disandarkan dengan kata-kata Sahl:

*“Tanda cintakan Allah S.W.T. ialah cintakan al-Qur'an, tanda cintakan al-Qur'an dan cintakan Allah S.W.T. ialah cintakan Nabi, tanda cintakan Nabi ialah cintakan Sunnah, tanda cintakan Sunnah ialah cintakan akhirat, tanda cintakan akhirat ialah bercikan dunia, tanda bercikan dunia ialah tidak mengambil daripadanya melainkan bekalan yang lebih yang membawa kepada akhirat”*⁶⁵⁴

- iv. Merendahkan diri pada para auliya'Nya⁶⁵⁵.
- v. Sentiasa menghiasi malam dengan bangun bertahajud, munajat dan beribadat kepadaNya di mana hasilnya akan membuahkan ketenangan jiwa.⁶⁵⁶
- vi. Patuh segala suruhanNya dan menjauhi segala laranganNya termasuk isu-isu yang khilaf⁶⁵⁷.
- vii. *Zuhd* dengan keduniaan⁶⁵⁸.
- viii. Sentiasa cergas, teguh dan bersungguh-sungguh dalam beribadah serta tidak lemah hatinya⁶⁵⁹.
- ix. Menginfakkan harta ke jalanNya⁶⁶⁰.
- x. Bersangka baik dan beradab dengan Allah S.W.T.⁶⁶¹.

⁶⁵² *Ibid.*, hlm. 85.

⁶⁵³ *Ibid.*, hlm. 88. Menurut al-Ghazali, siapa yang tidak ada tiga perkara ini, maka tidaklah seseorang itu mencintai Allah S.W.T.. Pertamanya, mengutamakan kalam Allah S.W.T. berbanding perkataan manusia. Kedua, mengutamakan bertemu dengan Allah S.W.T. daripada bertemu dengan makhluk dan ketiga, mengutamakan ibadah daripada melayani makhluk. Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, hlm. jil. 4, hlm. 333.

⁶⁵⁴ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 88.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 91 dan 99.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 90.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 91 dan 92.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 91.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 92.

- xi. Menjaga tertib ilmu mengikut kesesuaian akal⁶⁶².
- xii. Bersifat *tawāḍū* ⁶⁶³.
- xiii. Sentiasa meninggikan martabat Allah S.W.T. dan berasa senang denganNya⁶⁶⁴.

Selain daripada di atas, al-Makkī turut menyatakan tanda kasih sayang Allah S.W.T. terhadap hambaNya iaitu apabila seseorang hamba yang dicintai Allah S.W.T. akan diuji olehNya. Apabila *maḥabbah* dalam diri hamba tersebut hanya untuk Allah S.W.T., maka persandaran sepenuhnya terhadap Allah S.W.T. diberikan dengan penuh keyakinan.⁶⁶⁵ Mereka akan *ṣabr* dan *riḍā* dengan segala pilihanNya, yakni ujian dan musibah yang menimpa seseorang itu⁶⁶⁶. Bagi pencinta Allah S.W.T., ujian yang menimpanya dianggap sebagai satu nikmat⁶⁶⁷ dan menurut al-Makkī ujian tersebut adalah bertujuan untuk menyucikan diri seseorang hamba itu daripada dosa-dosa⁶⁶⁸.

iii- Ganjaran Kepada Ahli *Maḥabbah*

Di antara ganjaran dan kedudukan seseorang yang *maḥabbah* terhadap Allah S.W.T. ialah tidak akan diazab dan disiksa dalam api neraka. Al-Makkī meyandarkan hal ini dengan Hadith Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

⁶⁶¹ *Ibid.*.

⁶⁶² *Ibid.*.

⁶⁶³ *Ibid.*, hlm. 121.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 128.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 87 dan 88. Ibn Qudāmah sependapat dalam hal ini dengan menyatakan “*Sesungguhnya apabila Allah S.W.T. mencintai seseorang hamba, Dia akan mengujinya*” Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 305.

⁶⁶⁶ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 87.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 89.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 87.

“ Allah S.W.T. tidak akan mengazab kekasihNya dengan api neraka⁶⁶⁹”

Justeru, Allah S.W.T. juga mangampunkan segala kesalahan dan dosa-dosa kekasihNya kerana di antara sifat ahli *maḥabbah* ialah menggemari *tāwbah*. Allah S.W.T. sangat menyukai orang-orang yang *tāwbah* dan orang yang bersuci⁶⁷⁰. Dalam hal ini al-Makkī menyandarkannya kepada firman Allah S.W.T.:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: “Katakanlah (wahai Muhammad): "Jika benar kamu mengasihi Allah maka ikutilah daku, nescaya Allah S.W.T. mengasihi kamu serta mengampunkan dosa-dosa kamu. Dan (ingatlah), Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

(Surah Alī Imrān 3:31)

Allah S.W.T. juga akan mengangkat darjat seseorang kekasihNya serta dimuliakan⁶⁷¹ di samping akan dikurniakan ketenangan dan kebahagiaan jiwa⁶⁷². Seseorang yang ikhlas dalam mencintaiNya, nescaya Allah S.W.T. akan membalas cintanya. Jika seseorang hamba merinduiNya dan mengingatiNya, Allah S.W.T. juga akan merinduinya dan mengingatnya⁶⁷³.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 82. Al-Makkī tidak menyatakan riwayat Hadith tersebut. Hal ini juga turut disentuh oleh Ibn Qudāmah dan menyandarkannya dengan ayat al-Qur'an. Maksudnya: “Katakanlah (wahai Muhammad) Maka mengapakah Dia menyiksa kamu dengan dosa-dosa kamu” Surah al-Maidah 5: 18. Lihat Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 304.

⁶⁷⁰ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 83. Lihat juga al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 4, hlm. 327.

⁶⁷¹ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 2, hlm. 127.

⁶⁷² *Ibid.*, hlm. 91.

⁶⁷³ *Ibid.*, hlm. 99.

Dalam *maḥabbah*, nikmat kerinduan adalah kedudukan yang diangkat dan tinggi. Perasaan rindu terhadap Tuhan merupakan satu nikmat yang besar kepada ahli-ahli *maḥabbah* dengan rasa kerinduan tersebut akan menjurus seseorang itu sentiasa mengingatiNya, merasa takjub dengan kebesaranNya serta dicampakkan rasa kerinduan padaNya secara berterusan⁶⁷⁴. Selain itu juga, *maḥabbah* turut merangkumi beberapa *ḥāl* di dalamnya, antaranya ialah sifat *shawq*, *riḍā*⁶⁷⁵, dan *yaqīn*⁶⁷⁶ adalah kesan rentetan yang lahir dari *maḥabbah*. Manakala *tāwbat*⁶⁷⁷, *ṣabr*, *zuhd*, *tawakkal*, *shukr*⁶⁷⁸ dan lain-lain pula adalah muqaddimah atau jalan awal menuju ke arah tercapainya *maqām maḥabbah* ini.

Perbincangan tentang *maḥabbah* ini diakhiri oleh al-Makki dengan beberapa nasihat dan saranan iaitu beliau menyeru agar tidak berputus asa dalam kehidupan, tidak memutuskan tali perhubungan pengharapan kepadaNya, tidak menyepi dari beribadah dan sentiasa mengingatiNya, ini kerana Allah S.W.T. itu bersifat Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Sehubungan dengan itu, *maḥabbah* dapat melahirkan rasa gembira dan ketenangan serta kedamaian yang dapat dirasakan pada jiwa⁶⁷⁹.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 100 dan 103.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 125 dan 126.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 124.

⁶⁷⁷ *Ibid.*.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 113.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 133. *Maḥabbah* terhadap Allah S.W.T. merupakan minuman dan makanan kepada setiap jiwa insan. Tidak ada kenikmatan dan kebahagiaan bagi hati kecuali dengan rasa cinta ini. Jika jiwa seseorang itu telah hilang rasa cinta terhadap Allah S.W.T., maka ia akan sakit dan hilang nur hidayah dari Allah S.W.T. Lihat al-Sahrawardī, Abū Najīb al-Qahhār (1977), *Kitāb Adāb al-Murīdīn*, al-Quds: Jāmi‘ah al-Ibriyah fi Jerusalem, hlm. 59.

3.2 AMALAN-AMALAN YANG DIANJURKAN OLEH AL-MAKKĪ DALAM *QŪT QULŪB*.

Dalam topik ini, pengkaji akan menyenaraikan beberapa amalan yang telah dianjurkan oleh al-Makkī dalam kitab *Qūt al-Qulūb*. Tajuk ini menjadi pelengkap kepada perbincangan sebelum ini yang hanya berbentuk teori. Oleh yang demikian, unsur teori perlu diiringi dengan unsur praktikal iaitu melalui amalan-amalan yang telah dianjurkan oleh al-Makkī. Amalan ini menjadi ikutan dan pengaruh besar terhadap karya sufi seterusnya antaranya ialah dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karangan al-Ghazālī. Menurut Su'ād al-Ḥakīm, al-Ghazālī telah menukikan amalan-amalan al-Makkī ke dalam kitabnya tanpa ada perubahan dan pindaan seperti *awrad* tujuh pada waktu siang dan *awrad* lima pada waktu malam⁶⁸⁰. Sehubungan dengan itu, pengkaji merasakan amalan-amalan ini perlu diketengahkan untuk dipraktikkan dalam memperoleh ketenangan jiwa sekaligus meraih rahmat dan kasih sayangNya.

Dalam perbincangan ini al-Makkī telah membahagikan amalan kepada dua iaitu amalan-amalan wajib (*fardu*) dan amalan sunat. Berkaitan dengan amalan-amalan *fardu*, beliau tidak membincangkan secara panjang lebar kerana amalan tersebut merupakan satu kewajipan terhadap setiap yang *mukallaf*. Oleh yang demikian, amalan-amalan sunat telah mendominasi perbincangan dalam *Qūt Qulūb* ini. Amalan-amalan ini dijadikan sebagai satu medium untuk mendekatkan diri kepada *al-Khāliq* dalam mencapai kesempurnaan

⁶⁸⁰ Al-Ḥakīm, Su'ād (2003), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn fī al-Qurun Wāhid wa al-Ishrīn*, Kaherah: Dār al-Shurūq, hlm. 23.

kehidupan yang hakiki. Antara amalan-amalan sunat yang telah diutarakan oleh al-Makki seperti solat-solat sunat, bacaan zikir dan doa serta beberapa ibadah sunat yang lain.

3.2.1 Solat Sunat

i. Solat Sunat Fajar⁶⁸¹

Solat sunat ini dilakukan pada saat terbitnya fajar. Ia juga dikenali sebagai solat sunat sebelum subuh. Menurut al-Makki solat ini dilakukan sebanyak dua rakaat dan diakhiri dengan beberapa amalan zikir yang telah dianjurkan seperti dalam jadual berikut.

JADUAL 3.1: AMALAN ZIKIR KETIKA SOLAT SUNAT FAJAR

Cara	Lafaz Zikir
1. <i>Istighfār</i> sebanyak 10 kali	استغفر الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم واسأله التوبة
2. <i>Tasbīh</i> dan <i>Tahlīl</i> sebanyak 100 kali	- سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر - واستغفر الله وتبارك الله
3. Selawat dan Doa	-Sila lihat lampiran-

Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

⁶⁸¹ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 11-12.

ii. **Solat Sunat Dhuha**⁶⁸²

Waktu dhuha ialah apabila kelihatan matahari telah naik dan menebarkan cahayanya ke seluruh muka bumi. Pada waktu itu, al-Makki telah menganjurkan untuk menunaikan solat sunat Dhuha sebanyak lapan rakaat.

Beliau tidak menyatakan zikir yang khusus selepas solat Dhuha tetapi telah menggariskan beberapa perkara sunat selepas solat yang perlu dilakukan antaranya ialah:

- a) Menziarahi orang sakit atau orang meninggal dan disunatkan untuk menghantar jenazahnya ke tanah perkuburan.
- b) Menghadiri majlis-majlis yang mendatangkan kebaikan.
- c) Memenuhi hasrat saudaranya jika saudaranya dalam keadaan susah.
- d) Membaca al-Qur'an dan berzikir.
- e) *Muhāsabah* diri dengan mengingati perbuatan yang telah dilakukan sebelum ini.
- f) Sentiasa menjaga diri dalam melakukan kebaikan dan menjauhi keburukan.

Setelah selesai menunaikan solat sunat dan perkara-perkara yang telah dianjurkan, seseorang boleh meneruskan pekerjaan harian untuk menampung kehidupan. Selain itu, beliau turut menggalakkan agar seseorang itu tidur sekejap. Menurutny, tidur dapat menghindarkan seseorang dari melakukan dosa.⁶⁸³ Justeru,

⁶⁸² *Ibid.*, hlm. 32.

⁶⁸³ *Ibid.*, hlm. 32-33.

ia juga dapat berfungsi sebagai merehatkan tubuh badan di samping sebagai persiapan untuk *qiym* pada sebelah malam⁶⁸⁴.

iii. Solat Sunat Rawatib

Al-Makki tidak menyatakan secara panjang lebar mengenai solat sunat rawatib tetapi beliau sangat menggalakkan solat sunat ini dilakukan sebanyak empat rakaat sebelum dan sesudah solat fardhu.⁶⁸⁵

iv. Solat Sunat Tahajjud

Solat ini dilakukan apabila terjaga dari lena dan dilakukan pada pertengahan malam⁶⁸⁶. Al-Makki juga tidak membahaskan amalan-amalan khusus secara terperinci dalam perbincangan ini.

v. Solat Sunat Awwābin

Solat sunat ini dilakukan di antara waktu Maghrib dan Isya'⁶⁸⁷. Antara hikmah melakukan solat ini ialah, dapat menghapuskan tindakan yang sia-sia serta dapat memperelokkan dan menyempurnakan amalan yang dilakukan pada waktu siang harinya⁶⁸⁸.

vi. Solat Sunat Witir⁶⁸⁹

Anjuran solat sunat witir juga dilihat penting oleh al-Makki. Ia boleh dilakukan sebelum tidur bagi seseorang yang tidak bangun untuk *qiym* pada

⁶⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 34.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 35, 37 dan 38.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 40.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 37.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 38.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 39.

malamnya atau dilakukan sebelum waktu subuh atau sebelum terbitnya fajar bagi seseorang yang *qiyam* pada sebelah malam dengan satu rakaat.

Setelah selesai menunaikan solat ini, disarankan agar membaca doa berikut sebanyak 3 kali iaitu:

- سبحان الملك القدوس رب الملائكة والروح جللت السموات والأرض
بالعظمة والجبروت وتعززت بالقدرة وقهرت العباد بالموت.

vii. **Solat Sunat Tasbih**⁶⁹⁰

Dianjurkan solat sunat Tasbih dilakukan pada hari Jumaat sebanyak dua kali seminggu. Ia boleh dilakukan samada pada siang atau malam hari. Jika dilakukan pada siang hari digalakkan menunaikan sebanyak empat rakaat dengan satu salam, manakala jika dilakukan pada waktu malam dianjurkan melakukan dua salam pada setiap dua rakaat. Di dalam solat ini perlu membaca tasbih sebanyak 300 kali di dalam keempat-empat rakaat tersebut.

Lafaz *tasbīḥ*:

- سبحان الله , والحمد لله , ولا اله الا الله , والله اكبر

dan al-Makki menambah:

- لا حول ولا قوة الا بالله.

3.2.2 Zikir dan Doa

i. Zikir selepas solat subuh⁶⁹¹

Setelah selesai melaksanakan solat fardhu subuh, beberapa praktikal zikir yang dianjurkan mengikut tertib seperti Jadual 3.2 di bawah:

⁶⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 83.

⁶⁹¹ *Ibid.*, hlm. 14.

Jadual 3.2: Amalan Zikir Selepas Solat Subuh

Peringkat-Peringkat Zikir	Doa dan Zikir
1. Dimulai dengan selawat	اللهم صل على محمد وآله
2. Kemudian membaca doa	اللهم انت السلام , ومنك السلام, واليك يعود السلام, فحينما ربنا بالسلام, واد خلنا دارالسلام, تباركت يا ذا الجلال والأكرم.
3. Bertasbīḥ 3 kali	سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
4. Istighfar 3 kali	استغفر الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم واسأله التوبة
5. Seterusnya baca doa	-اللهم لا ما نع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد. -لا اله الا الله وحده لا شريك له, له الملك وله الحمد, يحيي ويميت وهو حي لا يموت, بيده الخير كله وهو علي كل شئ قدير. (10 kali)
6. Baca surah al-Ikhlāṣ sebanyak 10 kali	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾
7. Baca doa berikut sebanyak 10 kali	اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الجيم, رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون

8. Kemudian baca surah al-Şāfāt 37: 180	- سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ
9. Baca surah al-Rūm 30: 17, sebanyak 3 kali:	- فَسُبْحَنَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ
10. Baca <i>tasbīḥ</i> 33 kali, <i>tahmid</i> 33 kali, dan <i>taqbīr</i> sebanyak 34 kali.	سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
11. Baca surah al-Fātiḥah	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾
12. Baca Ayat Kursi	اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۚ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ۚ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

<p>13. Baca surah al-Baqarah 2: 285</p>	<p>-ءَاْمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِۦ وَالْمُوْمِنُوْنَ كُلٌّ ءَاْمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖۙ وَكُتُبِهٖۙ وَرُسُلِهٖۙ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖۙ ۚ وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا غُفْرٰنَكَ رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُ</p>
<p>14. Surah Ali Imran 3: 18</p>	<p>-شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُۥ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُوْلُوْا الْعِلْمِ قَايِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ﴿١٨﴾</p>
<p>15. Surah Ali Imran 3: 26</p>	<p>- قُلِ اللّٰهُمَّ مَلِكِ الْمَلِكِ تُوْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۖ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۖ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴿٢٦﴾</p>
<p>16. Surah al-Tāwbah 9: 128</p>	<p>-لَقَدْ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيَّكُمْ بِالْمُوْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴿١٢٨﴾</p>
<p>17. Surah al-Isrā' 17: 111</p>	<p>- وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِى الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلِيٌّ مِّنَ الدُّلٰٓ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيْرًا ﴿١١١﴾</p>

18. Surah al-Fatḥ 48: 27	<p>لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾</p>
19. Surah al-Ḥadīd 57: 1-5	<p>سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ تُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٥﴾</p>
20. Surah al-Ḥashr 59: 1-3	<p>سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا ۖ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ</p>

	<p>تَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ تَخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾ وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ</p> <p style="text-align: right;">﴿٢﴾</p>
21. Diakhiri dengan doa sebanyak 7 kali	<p>اللهم اني اسألك بكرم وجهك الصلاة علي محمد واله, واسألك الجنة واعوذ بك من النار</p>

Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

Selain itu juga, terdapat beberapa anjuran doa selepas solat subuh yang mempunyai kaifiat dalam mengamalkan doa-doa tersebut antaranya ialah terhindar dari penyakit buta, kusta dan hilang ingatan iaitu⁶⁹²:

- سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم وبحمده لا حول ولا قوة الا بالله.
- اللهم صل على محمد وآل محمد واهدني من عندك وأفض علي من فضلك
- وانشر علي من رحمتك وأنزل علي من بركاتك.

ii. Zikir Rutin Siang dan Malam⁶⁹³

Al-Makki menganjurkan beberapa zikir yang perlu diamalkan pada waktu siang dan malam. Zikir ini perlulah dijadikan sebagai amalan rutin dalam kehidupan seseorang individu. Antaranya ialah seperti Rajah 3.3 di bawah:

⁶⁹² *Ibid.*, hlm. 15.

⁶⁹³ *Ibid.*, hlm. 78.

Rajah 3.3: Bacaan Amalan Zikir Siang dan Malam

Cara	Bacaan zikir
1. Dibaca pada waktu siang dan malam sebanyak 100 kali	<p>- لا اله الا الله وحده لا شريك له, له الملك وله, يحيي ويميت, وهو حي لا يموت, بيده الخير وهو على كل شيء قدير.</p> <p>- سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتبارك الله.</p> <p>- اللهم صل على محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأُمي.</p> <p>- استغفر الله الحي القيوم واسأله التوبه.</p> <p>- سبحان الله العظيم وبحمده.</p> <p>- لا اله الا الملك الحق المبين.</p> <p>- ما شاء الله لا قوة الا بالله.</p>

Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

iii. Doa antara Azan dan *Iqāmah*⁶⁹⁴

Selain dari zikir, al-Makki juga menekankan konsep doa. Antaranya ialah doa yang dilakukan tempoh di antara azan dan *iqāmah*. Beliau menggalakkan membaca beberapa ayat al-Qur'an yang mengandungi doa antaranya ialah:

- أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ⁶⁹⁵.

- رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ

الْوَهَّابُ⁶⁹⁶

- رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 33.

⁶⁹⁵ Surah al-A'raf 7: 155.

⁶⁹⁶ Surah Ali Imran 3: 8.

⁶⁹⁷ Surah al-Mumtahanah 60: 4.

iv. Doa Selepas Solat Subuh

Terdapat banyak doa amalan selepas solat subuh yang telah digariskan oleh al-Makki yang diambil dari doa-doa amalan para Nabi, Rasul, sahabat dan orang-orang yang solih. Oleh yang demikian, pengkaji hanya akan menumpukan kepada beberapa doa sahaja. Antaranya ialah:

Rajah 3.4: Doa Selepas Solat Subuh

Doa	Lafaz Doa
Doa amalan para Nabi, Rasul dan sahabat	<p>-سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب</p> <p>i- لا اله الا الله وحده لا شريك له, له الملك وله الحمد, يحيي ويميت وهو حي لا يموت, بيده الخير وهو على كل شيء قدير, لا اله الا الله اهل النعمة والفضل والثناء الحسن, لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون.</p> <p>ii- يا نور السموات والأرض يا جمال السموات والأرض يا عماد السموات والأرض يا بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والاكرام يا صرخ المستصرخين يا غوث المستغيثين يا منهي رغبة الراغبين والمفرج عن المكروبين والمروح عن المغمومين ومحبيب دغوة المضطرين وكاشف السوء وازحم الراحمين واله العالمين منزل بك كل حاجة يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين.</p> <p>iii- اللهم اني اسألك العافية في الدنيا والاخرة,</p>

	<p>واسألك العفو والعافية في ديني ودنياي، وفي اهلي ومالي، اللهم استر عورتي وأمن روعاتي، واقلني عثراتي، اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي، واعوذ بك ان أغتال من تحتي.</p> <p>iv- بسم الله ذي الشأن عظيم البرهان شديد السلطان كل يوم هوفي شأن لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.</p> <p>v- سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله عدد ما خلق الله وعدد ما هو خالق وزنة ما خلق وزنة ما هو خالق وملء ما خلق وملء ما هو خالق وملء سمواته وملء أرضه ومثل ذلك وأضعاف ذلك وعدد خلقه وزنة عرشه ومنتهى رحمته ومداد كلماته ومبلغ علمه ورضاه وحتى يرضى واذا رضى وعدد ما ذكره به خلقه في جميع ما مضى وعدد ما هم ذاكروه فيما بقي في كل سنة وشهر وجمعة ويوم وليحة وساعة من الساعات ونسمة وشم ونفس ولمحة وطرفت من الأبد الى الأبد الدنيا وأبد الآخرة واكثر من ذلك لا ينقطع اولاه ولا ينفد اخراه.</p>
--	--

Sumber: Al-Makki (1997), *Qūt al-Qulūb*.

v. Doa Sebelum dan Selepas Tidur⁶⁹⁸

Diantara doa sebelum dan selepas bangun tidur yang dianjurkan oleh al-Makki antaranya ialah :

Rajah 3.5: Doa Sebelum dan Selepas Tidur

Doa	Lafaz Doa
1. Doa sebelum tidur	<p>i - اللهم ان امسكت نفسي فاغفراها وارحمها وان ارسلتها فاعصمها واحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين.</p> <p>ii - اللهم اني وجهت وجهي اليك وفوضت امي اليك والجات ظهري اليك رهبة ورغبة اليك لا ملجأ ولا منجا منك الا اليك امنت بكتابك الذي انزلت وبرسولك الذي ارسلت.</p> <p>iii - الحمد لله الذي علا فقهر, الحمد لله الذي بطن فجبر, الحمد لله الذي ملك فقدر, الحمد لله الذي هويحيي الموتى, وهو على كل شيء قدير, اللهم اني اسألك الراحة بعد الموت والعفو عند الحساب, اللهم اني اعوذبك من غضبك وسوء عقابك وشر عبادك وشر الشياطين وشركهم.</p>
2. Doa selepas tidur	<p>الملك لله, والعظمة لله, والسلطان لله, والبهاء لله, والقدرة لله, والعزة لله, واتسبيح لله, أصبحنا على فطرة الإسلام, وكلمة الأخلاص, وعلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم, وعلى ملة أبينا ابراهيم حنيفا, وماكان من المشركين, الحمد لله الذي احيانا بعدما اماتنا واليه النشور. اللهم انا نسألك ان تبعثنا في يومنا هذا الى كل خير, ونعوذبك ان نجترح فيه سوءا اونجره الى مسلم. فأنتك قلت: وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقض اجل مسعى. اللهم فالق الأصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا, اسألك خير هذا اليوم وخير</p>

⁶⁹⁸ Al-Makki (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 22-24.

	<p>ما فيه, واعوذ بك من شره وشر ما فيه, بسم الله, ماشاء الله, لا قوة الا بالله, ما شاء الله, كل نعمة من الله, ماشاء الله, الخير كله بيد الله, بسم الله, لا يصرف السوء الا الله, رضيت بالله عزوجل ربا, وبالأسلام ديننا, وبمحمد نبيا, ربنا عليك توكلنا واليك انبنا, واليك المصير.</p>
--	--

Sumber: Al-Makkī (1997), *Qūt al-Qulūb*.

3.2.3 Ibadah-Ibadah Sunat Lain

Selain perbahasan mengenai zikir dan doa yang telah dikemukakan, al-Makkī turut menitikberatkan ibadah-ibadah sunat lain yang perlu dijadikan amalan dan praktikal harian antaranya ialah:

a. Muḥāsabah

Amalan *muḥāsabah* ialah membaca dan meneliti terhadap diri sendiri di atas tindakan-tindakan yang telah dilakukan⁶⁹⁹. Menurut al-Makkī, *muḥāsabah* diri amat penting dalam kehidupan orang yang beriman kerana meninggalkan praktikal ini menyebabkan kelalaian dalam melakukan dosa. Beliau menyatakan bahawa pangkal utama dosa adalah bermula dengan meninggalkan *muḥāsabah*.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 23.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 162.

b. I'tiqaf di masjid

Selain itu, al-Makkī juga menganjurkan untuk beri'tiqaf di masjid. Antara waktu yang digalakkan untuk beriktiqaf ialah di antara waktu Zohor dan waktu Asar dan di antara waktu Maghrib dan Isya'. Di dalam tempoh tersebut, digalakkan untuk berzikir, solat dan membaca al-Qur'an⁷⁰¹.

c. Solat berjemaah

Amalan solat secara berjemaah turut dititikberatkan oleh al-Makkī. Setelah azan berkumandang, seseorang itu perlu bersegera untuk ke masjid yang terdekat untuk berjemaah. Beliau juga menggalakkan seseorang agar berkunjung ke masjid yang lebih jauh dengan niat untuk memperbanyakkan langkah atau imam yang memimpin yang lebih utama dan lebih alim⁷⁰².

d. Ibadah-ibadah lain

Selain ibadah-ibadah yang telah disebutkan di atas, al-Makkī juga mengutamakan beberapa amalan yang lain seperti puasa, sedekah, menziarah orang sakit dan menziarah orang mati. Keempat-empat amalan ini merupakan rutin bagi orang-orang yang salih dalam masa sehari. Menurut al-Makkī, jika seseorang dapat melaksanakan keempat-empat amalan ini, mereka akan diampuni segala dosa-dosanya⁷⁰³.

⁷⁰¹ *Ibid.*, hlm. 34 dan 38.

⁷⁰² *Ibid.*, hlm. 81.

⁷⁰³ *Ibid.*.

Dianjurkan juga untuk berwudhuk lebih awal sebelum tiba waktu solat. Menurut al-Makki, amalan ini dapat mewujudkan interaksi yang baik dengan solat yang akan dilakukan bagi meraih kekhusyukkan dalam solat⁷⁰⁴.

Oleh yang demikian, pemikiran tasawuf yang dibawa oleh al-Makki bukan hanya didasarkan oleh teori semata-mata, malah turut mencakupi praktikal yang banyak memberi impak kepada pembangunan kerohanian seseorang insan. Praktikal yang telah dikemukakan oleh al-Makki juga bukan sekadar untuk golongan sufi, namun ia juga sesuai kepada golongan awam. Ini berdasarkan kepada tajuk yang telah disusun oleh al-Makki dalam *Qūt al-Qulūb*. Terdapat bab khas, khusus kepada golongan sufi antaranya ialah dalam bab amalan-amalan para sufi setelah solat subuh⁷⁰⁵ dan wirid para *murīd*⁷⁰⁶. Jika dinilai dengan baik, tidak salah jika golongan awam ingin mempraktikkan amalan-amalan khusus para sufi kerana ke semua amalan dan praktikal tersebut adalah bersumberkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah di samping ianya dapat memperkuat lagi benteng kerohanian seseorang dalam menempuhi kehidupan ini.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 82.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 28.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 153.

3.3. KESIMPULAN

Berdasarkan maklumat yang pengkaji kemukakan dalam bab ini, maka dapat disimpulkan bahawa al-Makkī telah membahagikan *maqāmāt* kepada sembilan peringkat iaitu bermula *maqām tāwbah*, *ṣabr*, *shukr*, *rajā'*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā* dan *maḥabbah*. Selain itu, pengkaji juga telah mengemukakan amalan-amalan yang telah dianjurkan oleh beliau sebagai praktikal kepada seseorang insan.

Bagi al-Makkī, setiap insan yang inginkan *ma'rifah* Allah S.W.T., perlu melalui ke semua *maqāmāt* yang telah dibincangkan oleh beliau dalam kitab *Qūt al-Qulūbnya*. Pertama, seseorang insan perlu melalui *maqām tāwbah* iaitu dengan menyucikan diri dari segala kekotoran dosa serta mengikuti segala syarat-syarat *tāwbah* bagi meraih *tāwbah naṣuḥa* agar dosa yang dilakukan tidak akan berulang lagi. Kemudian, setelah selesai *maqām* pertama, seseorang itu perlu menaiki tingkatan kedua iaitu *maqām ṣabr*. *Ṣabr* ialah menahan diri dari hawa nafsu dan *ṣabr* dalam menjalani amal ibadah kepada Allah S.W.T. serta mematuhi beberapa jenis-jenis *ṣabr* yang lain. Seterusnya *maqām* ketiga ialah *shukr*, dalam *maqām* ini al-Makkī telah menekankan aspek Pemberi nikmat yakni Allah S.W.T.. Setiap manusia wajib bersyukur di atas segala nikmat yang telah dikurniakan. Kemudian *maqām* keempat ialah *rajā'* yang ditakrifkan sebagai pengharapan sepenuhnya kepada Allah S.W.T. dan beliau menekankan aspek sentiasa bersangka baik kepadaNya. Seterusnya *maqām khawf*, di sini al-Makkī juga menekankan konsep ilmu dalam memperoleh perasaan *khawf* serta menyenaraikan beberapa ciri-ciri orang yang *khawf*. Setelah *maqām khawf* dilalui, *maqām* berikutnya ialah *zuhd* iaitu diertikan sebagai tidak menyukai dunia dan berpaling darinya dari segenap aspek. Dalam hal ini juga, al-Makkī telah mengkategorikan seseorang yang mengumpul harta dunia semata-mata untuk jalan

Allah S.W.T. juga sebagai *zuhd*. Seterusnya, setelah *maqām zuhd* dan ciri-cirinya telah dilalui, seseorang perlu mencapai *maqām tawakkal* iaitu kebergantungan semata-mata kerana Allah S.W.T.. Dalam topik ini juga, al-Makkī turut menyentuh unsur usaha sebagai kesan dari *tawakkal* dalam mencapai sesuatu tujuan. Kemudian, *maqām* yang kelapan pula ialah *maqām riḍā*. Dalam *maqām* ini, al-Makkī telah mengetengahkan isu kesilapan mengenai beberapa konsep dalam *maqām riḍā* seperti meredhai perbuatan yang dilarang olehNya. Konsep ini ditentang keras oleh beliau. Perbincangan terakhir al-Makkī ialah mengenai *maqām maḥabbah* yang diertikan sebagai perasaan cinta, kasih dan sayang terhadap Yang Esa yang merupakan *maqām* terakhir dalam perbincangan *maqām al-yaqīn* oleh al-Makkī. Kesembilan *maqāmāt* ini merupakan jalan kerohanian yang perlu dilalui oleh para sufi untuk meraih *maʿrifah* Allah S.W.T. sekaligus memperolehi ketenangan, kedamaian dan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.

BAB EMPAT

PEMBENTUKAN KAEDAH PSIKOTERAPI ISLAM BERLANDASKAN *MAQĀMĀT ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ*

4.0 PENDAHULUAN

Negara kita sedang berkembang secara pesat ke arah negara maju. Kepesatan pembangunan sejajar dengan pembangunan teknologi maklumat ini telah meninggalkan kesan sosio-psikologi yang kompleks kepada masyarakat⁷⁰⁷ antaranya ialah *over stress*. Akibat dari kesan tersebut boleh mendatangkan pelbagai penyakit jiwa yang lain seperti kecelaruan, tertekan, bimbang, isolasi, kacau bilau dan murung yang merupakan di antara perasaan yang dialami oleh mereka yang menghadapi masalah⁷⁰⁸. Perasaan tersebut bukan hanya menjejaskan pertimbangan mental seseorang, malah boleh mengakibatkan implikasi negatif terhadap jasadnya. Maka tidak hairanlah jika ia dikaitkan dengan peningkatan gejala-gejala sosial dan kes-kes jenayah seperti gengsterisme, vandalisme, bunuh diri, seks bebas dan lain-lain yang juga merupakan manifestasi manusia terhadap nilai-nilai saintifik dan pengabaian mereka terhadap nilai-nilai kemanusiaan serta bertindak di luar batasan norma agama. Dengan erti kata lain, perkara negatif ini berlaku disebabkan pergolakan dari dalam diri mereka yang mengalami masalah ketandusan spiritual, desakan naluri dan faktor kecelaruan emosi.

⁷⁰⁷ Abdul Halim Othman, Mohd Shuaib Che Din & Sapora Sipon (2002), "Latihan Kaunseling di Malaysia: Satu Ulasan dan Cadangan", *Jurnal PERKAMA*, bil. 8, November, hlm. 137-151.

⁷⁰⁸ Lihat Che Zarrina Sa'ari (2001), "Penyakit Gelisah (Anxiety/ Al-Halū') Dalam Masyarakat Islam dan Penyelesaiannya Menurut Psiko-Spiritual Islam", *Jurnal Usuluddin*, bil. 14, Disember, hlm. 1.

Justeru itu, dilihat pendekatan tasawuf menjadi satu alternatif dalam merawat penyakit psikologi tersebut. Pendekatan ini amat wajar kerana keseluruhan metodologinya merupakan pendekatan praktis atau amali secara berterusan, konsisten, yang boleh menjamin keberkesanan dalam pembentukan personaliti insan sebagaimana yang telah dibuktikan oleh perjalanan tamadun Islam⁷⁰⁹. Selain itu, pendekatan ini juga melibatkan pendekatan pembersihan diri iaitu elemen *tazkiyah al-nafs* bagi mengikis unsur akhlak dan etika yang negatif dari perspektif Islam seperti riya', marah, dengki, cintakan kemegahan, cintakan dunia, sombong, ujub dan sebagainya⁷¹⁰. Sifat-sifat negatif tersebut umumnya disebut sebagai penyakit rohani. Seterusnya, apabila penyakit rohani ini dikikis dari jiwa insan, perlunya proses penggantian kepada akhlak atau etika positif ke dalam jiwa seseorang insan tersebut seperti *ikhhlās*, *zuhd*, *tāwbah*, *rajā'*, *ṣabr*, *shukr* dan lain-lain. Sifat-sifat positif ini dikenali oleh al-Makkī sebagai *maqām* atau *maqāmāt*.

Oleh yang demikian, bab ini membincangkan unsur psikoterapi Islam sebagai suatu alternatif rawatan kepada penyakit rohani yang dialami oleh masyarakat khususnya kepada umat Islam. Bab ini bertitiktolak atau diformulasi dari bab tiga bagi menghasilkan suatu kaedah khusus bagi merawat spiritual seseorang yang telah dijangkiti oleh penyakit rohani dengan pengaplikasian *maqāmāt* al-Makkī. Kaedah terapi Islam ini diyakini dapat menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan spiritual dan psikologi personaliti seseorang individu serta dapat menampal kekurangan terhadap teori barat yang menekankan kepada

⁷⁰⁹ Lihat Che Zarrina Sa'ari (2004), "Tasawuf: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Kini", dalam buku *Tasawuf Dan Ummah*, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi pengajian Islam, Universiti Malaya, hlm. 1.

⁷¹⁰ Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī (1969), *Rabbāniyyah Lā Rahbāniyyah*, Bairut: Dār al-Fatḥ, hlm. 12, Lihat juga Zakaria Stapa (2003), "Peranan dan Sumbangan Pendekatan Tasawuf Dalam Menghadapi Cabaran Era Globalisasi dan Fahaman Pasca Moden" (Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II, 11 Januari 2003 di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), hlm. 14.

elemen yang sukar diukur⁷¹¹ lebih-lebih lagi penafian terhadap kewujudan Tuhan dan perananNya dalam paradigma ilmu pengetahuan seperti yang dipelopori oleh psikoanalisis, behavioristik dan humanistik⁷¹².

4.1 PENYEBAB KERESAHAN HIDUP

4.1.1 Matlamat Kehidupan Manusia

Matlamat hidup merupakan perkara yang mencakupi bidang yang sangat luas yang berkait rapat dengan sistem nilai. Nilai yang dimaksudkan ialah berkaitan dengan etika kerana ia berhubung dengan tingkah laku manusia yang memperlihatkan matlamat hidupnya⁷¹³. Oleh itu matlamat kehidupan manusia ialah untuk mengenal Allah S.W.T. (*ma'rifah*). Menurut al-Kindī, matlamat hidup adalah kesempurnaan yang mungkin diperoleh (*al-Kamāl al-Mumkin*)⁷¹⁴, yang dirindukan oleh setiap yang ada serta merupakan hakikat suatu kehidupan⁷¹⁵. Ia merupakan kesempurnaan jiwa kerana memiliki sifat untuk mengetahui dan peningkatan kemampuannya untuk mengetahui adalah kesempurnaannya⁷¹⁶.

⁷¹¹ Habibah Elias & Noran Fauziah Yaakub (2006), *Psikologi Personaliti*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 55 dan 229.

⁷¹² Baharuddin (2004), *Paradigma Psikologi Islam: Studi Tantang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 397. Lihat juga Sapora Sipon dan Mohammad Noorizzuddin Nooh (2008), *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa*, Bandar Baru Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, hlm. 8-13.

⁷¹³ Hastings, James (t.t), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons, hlm. 584.

⁷¹⁴ Shahibuddin Laming (2006), *Pemikiran al-Kindi, Pengaruh Terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 126.

⁷¹⁵ Al-Ghazālī (1968), *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs*, Mesir: Maktabah al-Jundī, hlm. 101.

⁷¹⁶ Al-Kindī (1950), *al-Rasā'il al-Kindiyyah al-Falsafīyyah*, jil. 2, Abū Reḍā (ed), Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, hlm. 218. Menurut al-Ghazālī, manusia berada dalam dua keadaan, keadaan pertama ialah memperoleh kesempurnaan sehingga dapat mendekati Tuhan melalui dunia malaikat dan keadaan keduanya dengan memiliki persamaan dengan binatang seperti mengembangkan *al-shahwat* dan *al-ghaḍab* sehingga turun ke peringkat binatang. Lihat Al-Ghazālī (1968), *op.cit.*, hlm. 101.

Sifat mengetahui tersebut berkait rapat dengan ilmu. Menurut al-Ghazālī, *ma‘rifah* ialah ilmu yang tiada keraguan,⁷¹⁷ manakala menurut kaum sufi pula, ilmu yang tidak ada keraguan ialah setelah hamba mengetahui segala zat dan sifat-sifat Allah S.W.T.⁷¹⁸. Bagi Dhū al-Nūn al-Miṣrī, *ma‘rifah* merupakan tujuan utama kehidupan orang sufi yang terzahir di alam hakikat. Ia dapat dirasai melalui rasa hati dan bukan melalui akal atau periwayatan. Tahap *ma‘rifah* ini hanya dapat dicapai berdasarkan kepada pengalaman kerohanian dan pengabdian seorang hamba kepada *al-Khāliq*⁷¹⁹.

Melalui *ma‘rifah* tersebut, akan mendekatkan seseorang itu kepada Allah S.W.T. dengan mengasingkan gangguan-gangguan yang bersifat keduniaan pada jiwanya serta menjadikan dunia sebagai pengiktibaran, memerhatikan akhirat dengan rasa penantian dan memerhatikan nasfu dengan rasa kehinaan, memerhatikan ketaatan dengan rasa kekurangan, memerhatikan *ma‘rifah* dengan rasa kegembiraan dan melihat Allah S.W.T. dengan rasa kemegahan.⁷²⁰ Jiwa yang bersih dan tulus ini akan mendapat ilham⁷²¹ dari

⁷¹⁷ Al-Ghazālī (1337H), *Minhāj al-‘Ābidīn*, Kaherah: al-Sayyid al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihi, hlm. 7-8.

⁷¹⁸ Al-Ghazālī (t.t), *Rawdah al-Ṭālibīn wa Umdah al-Sālikīn*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīth, hlm. 54.

⁷¹⁹ Nādir, al-Bīr Naṣr (t.t), *al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Beirut: Maktabah Kathūlikiyyah, hlm. 19-20.

⁷²⁰ Al-Ghazālī (1979), *Risālah fī al-Ma‘rifah*, Maḥmūd Ḥamdi Zaqqūq (ed), Kaherah: Maktabah al-Azhar, cet. 1, hlm. 46.

⁷²¹ Ilham dari sudut bahasa menurut Ibn Manzūr ialah sesuatu yang dicampakkan Allah S.W.T. ke dalam jiwa yang boleh melahirkan perasaan untuk melakukan dan meninggalkan sesuatu. Ia merupakan wahyu yang dikhususkan oleh Allah S.W.T. kepada hamba yang dikehendakiNya dikalangan manusia. Lihat Ibn Manzūr (1990), *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, cet. 1, jil. 12, hlm. 555. Ilham juga mempunyai perkaitan dengan ilmu laduni. Ini kerana ilham merupakan jalan untuk mencapai ilmu laduni tersebut. Ilmu tersebut datang secara langsung dari Allah S.W.T. yang diperolehi oleh seseorang tanpa wujudnya sebarang perantaraan antara jiwa dengan Allah S.W.T.. Ilmu yang diperolehi daripada ilham dinamakan sebagai ilmu laduni. Lihat al-Ghazālī (1986), “*al-Risālah al-Laduniyah*” dalam *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jil.3, hlm. 105. Manakala Syed Muhammad Naquib al-Attas menyatakan bahawa ilham adalah sesuatu ketibaan makna dari dalam diri. Ini kerana ilham merupakan gabungan secara jelas terhadap apa yang dilihat secara berasingan oleh deria dan akal seseorang. Ilham akan datang pada diri seseorang apabila akal dan derianya telah dilatih untuk bersedia menerima dan mentafsirkan sesuatu. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (2001), *Prolegomena To The Metaphysics Of Islam: An Exposition Of The Fundamental Elements Of The Worldview Of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, hlm. 120. Secara umumnya dapat disimpulkan bahawa ilham adalah sesuatu ilmu yang dikaitkan dengan hati dan diri seseorang berdasarkan kepada tingkatan jiwa yang dimiliki pada seorang individu.

Allah S.W.T.. Pada tahap tersebut manusia yang mendapat anugerah ini digelar sebagai seorang ‘*ārif*.⁷²²

Untuk mencapai *ma‘rifah* Allah S.W.T. melalui ilham, seseorang itu perlulah bermujāhadah membersihkan jiwa dari kekotoran. Penyucian jiwa ini akan membawa seseorang individu tersebut kepada suatu *maqām* yang lebih tinggi disertakan anugerah ilham yang membolehkan seseorang itu mencapai *ma‘rifah* Allah S.W.T.. Ilham tidak akan dicampakkan ke dalam hati manusia yang kotor dan mementingkan urusan dunia daripada urusan agama dan urusan Allah S.W.T.⁷²³. Menurut al-Ghazālī, kejayaan mencapai *ma‘rifah* bergantung kepada kekuatan untuk mendidik sifat-sifat nafsu seperti suka bertengkar, bersikap kasar, marah dan sebagainya⁷²⁴.

Dalam mencapai *ma‘rifah* Allah S.W.T., perlunya disiplin yang ketat dan *riyāḍah al-nafs* secara berterusan sehingga sampai ke suatu tahap di mana pandangan ‘*ārif* hanya semata-mata kepada Allah S.W.T.⁷²⁵. Antara metode untuk mencapai tujuan ini ialah dengan penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*). Ia juga boleh diertikan dengan *mujāhadah al-nafs* yang merupakan suatu usaha gigih dan bersungguh-sungguh untuk menyucikan jiwa dari sifat-sifat yang tercela⁷²⁶. Ini kerana sifat-sifat tersebut akan mengundang ke arah kemaksiatan. Maksiat akan menghalangi ilmu, kerana ilmu merupakan cahaya yang dianugerahkan oleh Allah S.W.T. ke dalam hati manusia, sedangkan dosa akibat dari

⁷²² Al-Qushayrī (1959), *al-Risālah al-Qushayriyyah*, Kaherah: Sharikah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, hlm. 47.

⁷²³ Al-Ghazālī (1982), *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, jil. *al-Mulḥaq*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, hlm. 214.

⁷²⁴ Al-Ghazālī (1979), *op.cit.*, hlm. 36-37.

⁷²⁵ Al-Taftazānī, Abū al-Wafā al-Ghanīmī (1979), *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, cet. 3, hlm. 176.

⁷²⁶ Mohd Sulaiman Yasin (1992), *Akhlak dan Tasawuf*, Bangi: Yayasan Salman, hlm. 219-220.

maksiat yang dilakukan akan memadamkan cahaya tersebut. Dosa dan maksiat itu akan mencetuskan keresahan dalam hidup seseorang yang didorong oleh hawa nafsu dan syaitan. Hati yang sakit akan dikendalikan oleh shahwat dan hawa nafsu disertai dengan bisikan syaitan. Akibatnya penyakit hati ini bertambah parah.⁷²⁷

Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa kebahagiaan dan matlamat hidup manusia yang sebenar adalah di akhirat. Dunia dan segala isinya hanya mempunyai nilai jika digunakan ke arah mencapai tujuan akhir tersebut. Justeru itu, untuk memperolehnya manusia perlu berusaha menyempurnakan diri dengan sifat-sifat dan tingkah laku yang baik (*maḥmūdah*) serta ketaqwaan kepada Allah S.W.T. bagi mencapai *maqām* tertinggi iaitu *ma‘rifah*.

4.1.2 Penyakit Rohani

Akhlak batiniah tercela merupakan penyakit rohani kepada seseorang. Ia wujud dalam diri peribadi seseorang dan tidak kelihatan tanda-tandanya kecuali setelah dilaksanakan oleh anggota luaran. Penyakit ini adalah suatu gangguan kejiwaan ke atas perasaan seseorang manusia yang biasanya ditonjolkan dengan tingkahlaku yang tidak baik seperti muram, sedih, pilu, cemas, resah, gelisah hati dan jiwa tidak tenteram serta merasa diri tiada daya untuk mengatasi persoalan hidup. Gejala tersebut bukan sahaja memberi kesan kepada jiwa dan psikologi, malah turut memberi impak yang buruk kepada jasmani

⁷²⁷ Karzon, Anas Aḥmad (2007), *Tazkiyah al-Nafs*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, hlm. 498.

dan tubuh badan⁷²⁸ seperti tidak dapat tidur dan ketenangan tidak wujud dalam diri seseorang⁷²⁹. Kesan daripada simptom tersebut boleh menyebabkan seseorang mengalami tekanan darah, jantung, sakit kepala yang teruk dan sebagainya⁷³⁰.

Punca utama timbulnya berbagai penyakit hati ialah nafsu manusia sendiri. Nafsu manusia itu mempunyai berbagai kehendak dan dorongan yang disebut sebagai syahwat. Nafsu yang mempunyai berbagai kehendak dan dorongan (syahwat), dikurniakan oleh Allah S.W.T. agar kehidupan manusia menjadi aktif sehingga boleh mencapai sesuatu matlamat yang diimpikan dalam kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Tanpa nafsu, hidup manusia akan menjadi pasif. Namun ia perlulah dipandu dan dijaga sewajarnya dengan mematuhi syariat Allah S.W.T.. Dengan syariat tersebut nafsu akan dikawal tanpa mengikut dorongan hawa nafsu sepenuhnya. Sekiranya ini tidak dapat dilakukan, akhirnya akan beroleh penderitaan penyakit hati.⁷³¹ Menurut al-Makkī, akibat lemah daripada amalan akhiratlah yang menimbulkan penyakit hati⁷³².

Sehubungan dengan itu, Zakiah Darajat berpendapat apabila seseorang individu diserang penyakit rohani atau berunsurkan kejiwaan, keperibadiannya akan tergugat serta menyebabkan ia kurang mampu untuk menyesuaikan diri dengan wajar serta tidak dapat mengendali serta memahami masalah yang dihadapinya. Kadang-kadang terdapat segelintir

⁷²⁸ Hanafi Mohamed (1998), *Penyakit Rohani dan Pengaruhnya*, Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid, hlm. 10. Lihat juga Mahmood Nazar Mohamed (2005), *Pengantar Psikologi: Satu Pengenalan Asas Kepada Jiwa Dan Tingkah Laku*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, hlm. 360.

⁷²⁹ Zulekha Yusoff (et al)(2009), *Sains Kesihatan Dalam Tamadun Islam*, Shah Alam: Universiti Teknologi Mara, hlm. 43.

⁷³⁰ *Ibid.*.

⁷³¹ Jahid Sidek (2007), "Penyakit-Penyakit Hati: Punca dan Kaedah Rawatan Menurut Prinsip Tasawuf" *Seminar Tasawuf Negeri Sembilan 2007*, 22 Disember 2007, Seremban, Negeri Sembilan, hlm. 47.

⁷³² Al-Makkī, Abū Ṭālib (1997), *Qūt al-Qulūb*, jil. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿIlmiyyah, hlm. 40.

golongan ini yang merasakan bahawa dirinya tidak sakit dan menganggap ia adalah normal sebagaimana biasa dialami oleh orang normal. Justeru, beliau telah membahagikan penyakit jiwa ini kepada dua kategori iaitu pertamanya, penyakit jiwa yang disebabkan oleh kerosakan pada anggota tubuh badan seperti kerosakan saraf otak dan beberapa saraf yang lain yang tidak dapat berfungsi dengan baik. Keduanya, ialah penyakit jiwa yang disebabkan oleh gangguan-gangguan jiwa yang berlarutan sehingga mental hilang keseimbangan untuk berfikir secara rasional⁷³³.

Perbincangan ini juga dikuatkan lagi dengan kenyataan yang dibuat oleh al-Ghazālī yang terkenal sebagai ulama’ yang membincangkan hal-hal kejiwaan. Dalam karya beliau, *al-Risālah al-Laduniyyah* memperkatakan terdapat dua keadaan jiwa iaitu jiwa yang sihat (*sound souls*) dan jiwa yang sakit (*sick souls*). Namun, perbincangan ini lebih menumpukan kepada jiwa sakit yang mempunyai peringkat yang berbeza di antara satu sama lain iaitu, peringkat pertama, jiwa yang sakit disebabkan oleh kesakitan yang berhubung kait dengan kehidupan di dunia. Namun jiwa mampu mencapai kesihatan yang baik seperti asalnya melalui pembelajaran (*study*) dan juga sedikit peringatan (*little recollection*). Manakala yang kedua pula, jiwa yang sakit akibat dari kecenderungan tindakan yang melampaui batas terhadap keduniaan. Kondisi jiwa ini memerlukan proses pembelajaran (*study*) di sepanjang hayatnya semata-mata untuk mengembalikannya kepada kesihatan jiwa yang baik dan yang hampir lenyap dari jiwanya. Di samping itu, dapat menghalang dari dijangkiti oleh penyakit

⁷³³ Zakiah Darajat (1970), *Kesehatan Mental*, Jakarta: Gunung Agung, hlm. 13. Penghuraian ini juga dapat dilihat pada pandangan yang telah dibuat oleh Ibn Qayyim. Beliau juga turut mengklasifikasikan penyakit jiwa ini kepada dua iaitu pertamanya, penyakit jiwa yang berkaitan dengan keraguan dan kesamaran yang mana keadaan penyakit ini digambarkan oleh Allah S.W.T. dalam surah al-Baqarah 2: 10, maksudnya: “Dalam hati mereka (golongan yang munafik itu) terdapat penyakit (syak dan hasad dengki), maka Allah S.W.T. tambahkan lagi penyakit itu kepada mereka; dan mereka pula akan beroleh azab seksa yang tidak terperi sakitnya, dengan sebab mereka berdusta (dan mendustakan kebenaran). Keduanya, penyakit jiwa yang berasal dari syahwat yang digambarkan oleh Allah S.W.T. dalam surah al-Qiyāmah 75: 2 yang bermaksud “Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat tercela”. Lihat Ibn Qayyim (1987), *al-Ṭibb al-Nabawī*, Beirut: Maktabah al-Manar al-Islāmiyyah, hlm. 5.

jiwa yang lain. Peringkat ketiga ialah jiwa yang sakit disebabkan oleh keadaan semulajadi yang tidak dapat disembuhkan dengan menggunakan cara apa sekali pun⁷³⁴.

Demikian dapat dilihat perbincangan mengenai penyakit jiwa ini telah banyak dijelaskan oleh para ulama' dan sarjana Islam yang dialami oleh manusia yang berkait rapat dengan masalah kerohanian. Ini disebabkan manusia itu sendiri yang leka terhadap dunia tanpa mengambil kira kehidupan yang hakiki iaitu kehidupan di akhirat kelak.

Oleh itu, pengkaji merasakan perlu penghuraian serta perbincangan mengenai penyakit rohani ini secara umum sebagai medium untuk melaksanakan terapi jiwa atau psikoterapi yang berlandaskan *maqāmāt*. Terdapat banyak penyakit rohani yang dikesan, tetapi pengkaji hanya akan mengambil sebahagiannya sahaja sebagai gambaran, antaranya ialah:

i. Marah (*Ghaḍab*)

Perasaan marah yang bersarang di hati merupakan sifat tercela batiniah yang banyak memberi kesan negatif jika tidak dikawal. Menurut al-Mandili, sifat marah apabila melibatkan anggota lahir akan mengakibatkan berlakunya tindakan yang tidak sepatutnya seperti memukul, memaki, dan membunuh. Sementara di hati pula, tersimpan rasa dendam, dengki, gembira dengan musibah yang berlaku ke atas orang lain dan merasa dukacita terhadap nikmat yang diperolehi oleh orang lain. Sifat-sifat yang terbit dari marah itu

⁷³⁴ Al-Ghazālī (1986), *al-Risālah al-Laduniyyah*, *op.cit.*, hlm. 91-92. Lihat juga Che Zarrina Sa'ari (2001), *op.cit.*, hlm. 7.

merupakan penyebab kepada kebinasaan⁷³⁵. Oleh itu, al-Mandili menyarankan agar sifat marah ini perlu dipadamkan, dipantau dan diberi perhatian penting di sisi akhlak Islam.⁷³⁶

Marah merupakan sifat fitrah yang ada pada setiap manusia. Sifat ini lahir berpunca dari seseorang yang tidak dapat mengawal perasaan akibat dari perbuatan orang lain yang tidak diingini. Apabila sifat ini berlebihan tanpa mengenal batas akan menjadikan sifat tersebut menguasai kewarasan akal untuk berfikir dalam bertindak dengan baik⁷³⁷. Sifat ini seharusnya dihindari pada setiap peribadi muslim.

Rasulullah s.a.w. juga telah menjelaskan bahawa kekuatan jiwa seseorang bukan terletak pada keperkasaan tubuh badan, namun orang yang kuat itu ialah orang yang mampu mengendali dan mengekang marahnya.

ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب.

“Orang yang kuat itu bukanlah orang yang pandai bertarung. Namun orang yang kuat adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya di saat dia sedang marah”⁷³⁸

⁷³⁵ Hawwā, Sa‘īd (t.t), *al-Mustakhlaṣ fī Tazkiyah al-Anfus*, Beirut: Dār ‘Ammar, hlm. 269.

⁷³⁶ Al-Mandili, Abdul Qadir (1964), *Penawar Bagi Hati*, Yala: Sahabat Press, hlm. 35-36. Lihat juga Ibn Miskawayh (t.t), *Tahdhīb al-Akhlaq*, Beirut: Dār al-Maktabah al-Ḥayāh, hlm. 170-172.

⁷³⁷ Abd al-‘Azīz, Miftāḥ Muḥammad (1997), *al-Qur’ān wa ‘Ilm al-Nafs*, Libya: Manshūrat Jāmi‘at Qaryunus, hlm. 21.

⁷³⁸ Lihat Al-Bukhārī (2000), *Ṣāḥīḥ Bukhārī*, Kitāb al-Adāb, bāb al-Ḥadhar min al-Ghaḍab, Hadith no. 6114, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm. 516, Lihat juga, Muslim (2000), *Ṣāḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Adāb, bāb Faḍl min Yamlik al-Nafs ‘Inda al-Ghaḍab wa bi Ayyi Shay’ Yadhhab al-Ghaḍab, Hadith no. 6643, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm. 1133.

Dalam pandangan Islam, marah boleh dibahagikan kepada dua iaitu marah yang tercela dan marah yang dibolehkan. Marah yang dibolehkan dalam konteks ini ialah mengawal sifat marah tersebut. Ia tidak boleh dihilangkan kerana sifat ini merupakan fitrah kepada manusia. Marah yang dibolehkan adalah marah kepada hal-hal yang patut dimarahi dan mengikut syarak seperti berjihad, memerangi yang mungkar dan menyuruh yang ma'ruf. Semua itu tidak berhasil kecuali dengan adanya sifat marah dalam diri seseorang. Manakala marah yang tercela pula ialah marah yang berlebihan dan tidak menempatkan sifat tersebut untuk kebaikan dan berlandaskan syarak⁷³⁹.

Al-Ghazālī telah membahagikan marah kepada tiga peringkat iaitu tingkat rendah (*tafrīt*). Pada tingkat ini seseorang bersikap bersahaja, tidak bersemangat dan tidak memiliki perasaan marah untuk menegakkan kebaikan. Manakala peringkat kedua pula tingkat marah yang sederhana (*i'tidāl*) iaitu seseorang yang mampu untuk mengendalikan marahnya sesuai dengan keadaan. Dan pada peringkat ketiga marah yang berlebihan (*ifrāt*). Pada peringkat ini perkara yang kecil boleh menimbulkan kemarahan yang melampaui batas sehingga terbit perbuatan yang tidak diinginkan. Sikap ini adalah dicela oleh Islam kerana telah dipengaruhi oleh syaitan⁷⁴⁰. Dalam hal ini, Rasulullah s.a.w. telah menegah perbuatan ini sebagaimana sabda Baginda:

لا تغضب, فردد مرارا قال: لا تغضب

*“Janganlah marah, beliau mengulangnya berkali-kali. Baginda bersabda: Jangan marah”*⁷⁴¹.

⁷³⁹ Ibn Qudāmah (1988), *Mukhtaṣar Minhāj al-Qāsidīn*, Kaherah: Dār al-Turāth ‘Arabī, hlm. 158-159; Al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 31; Lihat juga Hanafī Mohamed (1998), *op.cit.*, hlm. 66.

⁷⁴⁰ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 167.

⁷⁴¹ Al-Bukhārī (2000), *Kitāb al-Adāb, bāb al-Ḥadhar min al-Ghaḍab*, Hadith no. 6116, *op.cit.*, hlm. 516.

Selain itu, al-Ghazālī turut menyatakan terdapat sepuluh punca timbulnya sifat marah iaitu, rasa bangga diri, takjub dengan kelebihan diri, suka bergurau senda yang melampau batas, suka bercakap benda yang sia-sia, menyebarkan fitnah, suka membantah dalam sesuatu perkara, khianat, tamak pada harta dan pangkat, tidak dapat mengendalikan nafsu dan emosi dan bersifat dengki terhadap orang sekeliling⁷⁴².

Oleh yang demikian, untuk mengendalikan sifat ini supaya tidak mengikuti hawa nafsu dan syaitan, seseorang perlulah menerapkan ke dalam jiwanya sifat *ṣabr*. *Ṣabr* dalam ertikata menahan diri dari hawa nafsu serta menekan diri agar tekun beramal. Dalam konteks ini, seseorang yang sedang marah perlu *ṣabr* dan menahan dirinya untuk tidak melakukan perbuatan yang tidak diingini. Kesungguhan seseorang hamba dalam menahan diri dari kemarahan dalam menghadapi musibah akan menumbuhkan ketaatan kepada Allah S.W.T. di samping *ṣabr* dalam memperbaiki akhlak buruk kepada akhlak mulia dalam pergaulan dan juga kelakuan⁷⁴³.

Apabila *ṣabr* telah menguasai diri seseorang, maka akan timbul perasaan sedar dan insaf betapa hinanya sifat marah yang telah menguasai dirinya lantaran kemarahan yang tidak dituntut itu menyalahi akal sihat serta syarak. Seseorang yang dalam keadaan tenang, akal dan ilmu akan menguasai dirinya. Justeru itu, dapat melahirkan rasa kekerdilan sebagai seorang hamba di sisi Tuhannya serta mengetahui bahawa seseungguhnya kemarahan Allah

⁷⁴² Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 172.

⁷⁴³ Lihat bab tiga dalam sub topik 3.1.2 : Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Ṣabr*.

S.W.T. itu lebih besar daripada kemarahan dirinya serta mengetahui bahawa Allah S.W.T. itu sedia memaafkan hamba-hambaNya.

ii. Dengki (*Hasad*)

Hasad dengki ialah suatu sikap tidak senang atas kenikmatan, kesenangan atau kelebihan yang diperolehi oleh orang lain dan berusaha menghilangkan kenikmatan tersebut agar berpindah ke atas dirinya⁷⁴⁴. Al-Mandili menyifatkan bahawa sifat ini adalah haram⁷⁴⁵ malahan merupakan satu dari penyakit hati yang terbesar⁷⁴⁶. Ini bersandarkan kepada Hadith Rasulullah s.a.w yang bermaksud:

*“Jauhilah sifat dengki kerana kedengkian itu boleh memakan atau merosakkan kebaikan seperti api memakan kayu-kayu yang kering”*⁷⁴⁷

*“Janganlah kamu saling dengki mendengki dan janganlah kamu saling memutuskan silaturahim dan janganlah kamu saling marah memarahi dan janganlah kamu saling membelakangi, hendaklah kamu menjadi hamba-hamba Allah S.W.T. yang bersaudara”*⁷⁴⁸

Orang yang mempunyai hasad dengki ini akan tidak merasa ketenangan dan tersiksa batinnya seperti berperang melawan musuh yang tidak kelihatan. Justeru itu, individu yang

⁷⁴⁴Lihat Ibn Taymiyyah (2001), *Majmū‘ah al-Fatāwā*, jil. 5, Mesir: Dār al-Wafā li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm. 69. Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 163. Jahid Sidek (2007), *Membentuk Jiwa Sufi*, Kelantan: Pustaka Aman Press, hlm. 177-178; Hanafi Mohamed (1998), *op.cit.*, hlm. 13; M. Ali Hasan (1997), *Tuntutan Akhlak*, Selangor: Thinker’s Library Sdn. Bhd, hlm. 85.

⁷⁴⁵ Pendapat ini juga dikukuhkan dengan pendapat al-Ghazālī. Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 190.

⁷⁴⁶ Al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 38.

⁷⁴⁷ Lihat Abū Dāwūd (2000), *Sunan Abū Dāwūd*, Kitāb al-Adāb, bāb fī al-Ḥasad, Hadith no. 4903, *Mawsū‘ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm. 1583.

⁷⁴⁸ Lihat Al-Bukharī (2000), Kitāb al-Adāb, bāb ma Yunhā ‘an al-Taḥāsud wa al-Tadābur, Hadith no. 6065, *op.cit.*, hlm. 512; Al-Tirmidhī (2000) *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Abwab al-Birr wa al-Ṣilah, bab Mā Jā’a fī al-Ḥasad, Hadith no. 1935, *Mawsū‘ah al-Ḥadīth wa al-Sharīf*, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, hlm 1837.

hasad jiwanya selalu merasa serba kekurangan dengan apa yang dimiliki⁷⁴⁹. Hal ini juga sama ertinya marah terhadap ketentuan yang telah Allah S.W.T. tetapkan kepada hambaNya⁷⁵⁰. Kesannya akan merosakkan akidah kerana tidak rela dengan iradah dan takdir Allah S.W.T. dengan beranggapan bahawa kenapa bukan dirinya dikurniakan kelebihan dan kenikmatan sebagaimana orang yang dihasadnya.

Menurut al-Mandili, antara sebab-sebab terhasilnya sifat dengki dan hasad ialah kerana adanya perasaan takbur, permusuhan dan nafsu yang keji kerana kikir dengan nikmat Allah S.W.T. ke atas hambaNya dengan tujuan yang tidak baik⁷⁵¹.

Antara lain, punca timbulnya perasaan hasad dengki ini ialah:⁷⁵²

- i. Disebabkan adanya rasa permusuhan dan kebencian terhadap orang lain.
- ii. Merasakan dirinya serba kekurangan berbanding orang lain yang mempunyai kelebihan.
- iii. Bersikap memimpin yang keterlaluan serta inginkan pangkat dan kedudukan yang tinggi.
- iv. Mempunyai hati yang keras dan tiada sifat tolong-menolong kepada sesama manusia.

⁷⁴⁹ Hanafi Mohamed (1998), *op.cit.*, hlm. 14.

⁷⁵⁰ Muhd. Shahkafie An Nadwi (1995), *Penghalang Kesucian Batin*, Kuala Lumpur: Darul Nu'man, hlm. 133.

⁷⁵¹ Al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 39.

⁷⁵² Hanafi Mohamed (1998), *op.cit.*, hlm. 16.

Menurut al-Ghazālī perbuatan hasad dengki ini akan mengakibatkan kepada lapan kemusnahan:⁷⁵³

- i. Suka kepada permusuhan
- ii. Perasaan kemulian diri
- iii. Takbur
- iv. Mengagumi diri sendiri
- v. Takut hilang cita-cita yang diinginkan
- vi. Suka kepada sikap memimpin
- vii. Berjiwa jahat dan kikir.

Selain itu, perasaan hasad dengki juga dapat merosakkan amal kebajikan. Ini bertepatan dengan Hadith Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

*“Jauhilah sifat dengki kerana kedengkian itu boleh memakan atau merosakkan kebaikan seperti api memakan kayu-kayu yang kering”*⁷⁵⁴

Allah S.W.T. juga berfirman bahawa dengki dan hasad adalah mengharapkan hilangnya nikmat dari pemilik, samada nikmat agama atau nikmat dunia:

أَمْ تَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَا آلَ
إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾

⁷⁵³ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, hlm. 192.

⁷⁵⁴ Lihat Abū Dāwūd (2000), Kitāb al-Adāb, bāb fī al-Ḥasad, Hadith no. 4903, *op.cit.*, hlm. 1583.

Maksudnya: “Apakah mereka dengki terhadapnya kerana keutamaan yang dianugerahkan Allah S.W.T. kepadanya? dari limpah kurniaNya? Kerana sesungguhnya Kami telahpun memberi kepada keluarga Ibrahim: Kitab (ugama) dan hikmat (pangkat Nabi), dan kami telah memberi kepada mereka kerajaan yang besar”

(Surah al-Nisa’4: 54)

Individu yang mempunyai sifat ini juga akan memperoleh kecelaan dari masyarakat, mendapat laknat dan kutukan dari malaikat serta mendapat penyesalan dan kesusahan kepada dirinya. Manakala di akhirat kelak mendapat malu dan juga siksa di atas perbuatannya di dunia⁷⁵⁵.

Bagi menghindari dan mengawal penyakit dengki ini, disarankan agar menahan diri atau tidak menzahirkan perasaan dengki dengan bertindak dengan mengikut perasaan dengki tersebut samada melalui perbuatan dan kata-kata, iaitu *ṣabr* mengikut kemahuan dan dorongan dengki tersebut. Hal ini bertepatan dengan penjelasan yang telah dibuat oleh al-Makki dalam menghuraikan *maqām ṣabr*⁷⁵⁶.

Allah S.W.T. sangat memurkai orang yang dengki lantaran si pendengki itu merasa tidak puas hati dengan ketentuan Allah S.W.T., di samping tamak dengan nikmat yang telah dikurniakan. Mereka juga akan berada dalam keadaan dukacita dan merana berpanjangan serta membinasakan hidupnya. Oleh yang demikian, wajarlah orang yang bersifat dengki ini supaya *tāwbah* (disertai dengan rukun-rukun *tāwbah*) dan memohon

⁷⁵⁵ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 189.

⁷⁵⁶ Lihat bab tiga dalam sub topik 3.1.2 : Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Ṣabr*.

ampun di atas segala kesilapan yang telah dilakukan bagi meraih ketenangan, keuntungan hidup di dunia mahupun di akhirat⁷⁵⁷.

Lantaran itu juga, seseorang individu yang dijangkiti dengan dengki, perlu juga menanam rasa *shukr* samada *shukr* melalui hati atau pun melalui anggota dengan apa yang telah dimiliki dan dikurniakan. Dengan benih-benih *shukr* ini, ia dapat menghindarkan diri dari melakukan maksiat, sentiasa melakukan amal soleh serta menggunakan nikmat untuk sentiasa beribadah kepada Allah S.W.T. bagi mengelakkan dari kufur nikmat. Apabila benih *shukr* ini bercambah, maka lahirlah benih *ridā*⁷⁵⁸. *Ridā* akan mematikan sifat jahat dengki yang bersarang dalam diri manusia. *Ridā* dengan ketetapan yang telah Allah S.W.T. tentukan dan *ridā* dengan kelemahan dan kelebihan yang diperolehi oleh orang lain dan diri sendiri. Apabila seseorang hamba *ridā* dengan ketentuan yang telah ditetapkan, ia akan melihat ketentuan tersebut adalah satu keadilan yang penuh hikmah serta menerimanya⁷⁵⁹. Hal ini akan menghalang sifat dengki dari menguasai jiwa terhadap kelebihan yang telah diperolehi oleh orang lain.

iii. Riya'(Riyā')

Riyā' ialah perasaan dalam hati seseorang yang mencari kedudukan dalam hati manusia lain dengan ibadat dan pekerjaan kebajikan yang dilakukan. *Riyā'* juga boleh dikatakan sebagai seseorang yang menghendaki manfaat keduniaan seperti harta dan pujian

⁷⁵⁷ Lihat bab tiga sub topik 3.1.1 : Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Tāwbah*.

⁷⁵⁸ Lihat bab tiga sub topik 3.1.3 : Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Shukr*.

⁷⁵⁹ Lihat bab tiga sub topik 3.1.7: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Ridā*. Lihat juga Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 164.

dari ibadah yang dilakukannya. Sifat ini adalah kelakuan yang dicela lagi haram⁷⁶⁰. *Riyā'* biasanya berlaku melalui perbuatan, percakapan dan tulisan agar mendapat kemahsyuran, pujian dan sanjungan serta menarik perhatian daripada orang lain. Ia juga dikenali sebagai syirik kecil⁷⁶¹. Golongan ini melakukan sesuatu amalan bukan kerana Allah S.W.T. tetapi hanya kerana diperlihatkan oleh makhluk dan sikap ini hanyalah satu penipuan terhadap diri sendiri serta masyarakat sekeliling yang boleh membinasakan jiwa dan jasad di dunia dan akhirat⁷⁶².

Riyā' diperihalkan kepada dua keadaan iaitu pertamanya yang berhubung dengan soal ibadah seperti solat, puasa, haji, zakat, jihad dan sebagainya adalah dilarang dan wajib dijaga kerana ia mampu memusnahkan pahala ibadah. Manakala keduanya, *riyā'* yang tidak bersangkutan dengan ibadah kadang kala hukumnya harus seperti menyikat rambut, berpakaian kemas, meratakan serban dan sebagainya⁷⁶³.

Dalam pembahagian *riyā'*, al-Ghazālī telah membahagikannya kepada enam jenis iaitu⁷⁶⁴:

- i. *Riyā'* tubuh badan. Dengan menzahirkan tubuh yang kurus dan pucat agar disangka orang bahawa ia banyak melakukan ibadah di malam hari dan berpuasa pada siang hari.

⁷⁶⁰ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 293.

⁷⁶¹ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 295; al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 57, Ismail Nawawi (2008), *Risalah Pembersih Jiwa: Terapi Perilaku Lahir & Batin Dalam Perspektif Tasawuf*, Indonesia: Karya Agung Surabaya, hlm. 189.

⁷⁶² Hawwā, Sa'īd (t.t), *op.cit.*, hlm. 194.

⁷⁶³ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 303.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 297. Lihat juga al-Ghazālī (1970), *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, Muḥammad Muṣṭāfa Abū al-'Ulā (tahqiq), Mesir: Maktabah al-Jundī, hlm. 175-178.

- ii. *Riyā'* kelakuan. Dengan berkelakuan menundukkan kepala dan memejamkan mata supaya orang sekeliling beranggapan bahawa sedang memikirkan hal-hal akhirat.
- iii. *Riyā'* berpakaian. Memakai pakaian yang kasar dan bertampal-tampal supaya disangka bahawa ia ahli tasawuf.
- iv. *Riyā'* dalam perkataan. Seseorang yang bercakap dan memberi nasihat dengan al-Qur'an, Hadith dan perkataan salaf, sedangkan hatinya kosong dalam keikhlasan dan kebenaran. Juga dikategorikan sebagai *riyā'* perkataan seperti seseorang yang menggerakkan bibirnya dengan zikir di hadapan khalayak ramai bahawa ia sedang mengingati Allah S.W.T.
- v. *Riyā'* dalam amalan. Seseorang yang sengaja mengambil masa yang lama dalam *qiyām*, rukuk dan sujud semasa solat di hadapan khalayak ramai.
- vi. *Riyā'* kerana ramainya guru dan pengikut atau murid.

Selain itu, terdapat tiga darjat *riyā'*, antaranya ialah:⁷⁶⁵

- i. *Riyā'* yang paling besar iaitu *riyā'* dalam kemunafikan dengan menzahirkan keimanan, sedangkan hatinya kufur. Darjat syirik ini lebih besar dari syirik yang nyata.
- ii. *Riyā'* dengan ibadah wajib seperti mereka yang melakukan ibadah wajib di hadapan khalayak ramai, sedangkan apabila membelakangi, mereka ingkar.
- iii. *Riyā'* yang lebih kecil iaitu melakukan ibadah sunat hanya di hadapan orang ramai, sedangkan bila berseorangan tidak dikerjakan ibadah tersebut.

⁷⁶⁵ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 301. Lihat juga dalam al-Ghazālī (1970), *op.cit.*, hlm. 179.

Keenam-enam jenis *riyā'* tersebut adalah haram dan berdosa besar kepada mereka yang berkaitan. Sebaliknya, jika mereka mencari pangkat di hati manusia dengan pekerjaan duniawi yang bukan dikategorikan dalam amal ibadat seperti mencari kedudukan dengan memakai pakaian yang indah dan kemas, atau dengan ilmu hisab atau ilmu perubatan, tidak diharamkan, malahan hukumnya harus selagi tiada padanya tipu daya, takbur dan seumpamanya.⁷⁶⁶

Akibat dari penyakit *riyā'* yang tercela ini boleh menghapuskan segala amal kebajikan. Ini bertepatan dengan firman Allah S.W.T. yang menyebut:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي
يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman! Jangan rosakkan (pahala amal) sedekah kamu dengan perkataan membangkit-bangkit dan (kelakuan yang) menyakiti, seperti (rosaknya pahala amal sedekah) orang yang membelanjakan hartanya kerana hendak menunjuk-nunjuk kepada manusia (riyā’), dan ia pula tidak beriman kepada Allah S.W.T. dan hari akhirat.

(Surah al-Baqarah 2: 264)

Justeru itu, dalam merawat penyakit ini, umat Islam perlulah mencabut segala akar umbi *riyā'* yang bersarang di dalam hati dengan menghapuskan perasaan cintakan

⁷⁶⁶ Al-Ghazālī (1970), *op.cit.*, hlm. 177-178. Lihat juga al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 59.

kedudukan dan sanjungan serta menghindari sikap tamak dan celaan yang dimiliki oleh orang lain⁷⁶⁷. Selain daripada itu juga, seseorang perlu mendidik jiwa mereka agar menyembunyikan amalan yang dilakukan daripada pandangan makhluk serta menolak segala lintasan hati ketika melakukan ibadah sehingga timbul keinsafan bahawa terdapatnya pengawasan Allah S.W.T. dalam segala tindakan samada dalam ibadah mahupun kehidupan harian⁷⁶⁸.

Dalam merealisasikan tujuan tersebut, pertamanya, perlulah menghadirkan rasa *khawf* ke dalam jiwa seseorang itu. Ini kerana rasa *khawf* merupakan asas kepada ketaqwaan. Taqwa hasil dari *khawf* akan mewujudkan penghalang kepada kemusyrikan dan juga sebagai penghalang kepada perasaan dalam melakukan sesuatu yang ditegah oleh Allah S.W.T.. Apabila *khawf* hadir dalam jiwa akan terbit perasaan insaf bahawa *riyā'* dapat menghapuskan segala amalan serta *khawf* terhadap azab, siksa dan neraka Allah S.W.T.⁷⁶⁹.

v. Cintakan dunia (*Ḥubb al-Dunyā*)

Dunia diibaratkan sebagai sebuah pentas yang penuh dengan keseronokan, kegembiraan dan kenikmatan yang boleh melalaikan manusia jika tidak diurus dengan betul⁷⁷⁰. Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang telah mengenalkan manusia kepada dunia antaranya ialah:

⁷⁶⁷ Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 196.

⁷⁶⁸ Ḥawwā, Sa'īd (t.t), *op.cit.*, hlm. 201-203; al-Ghazālī (1970), *op.cit.*, hlm. 184, Lihat juga Ibn Qudāmah (1988), *op.cit.*, hlm. 195-196.

⁷⁶⁹ Sila rujuk bab tiga, sub topik 3.1.5: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Khawf*.

⁷⁷⁰ Al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 49.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنَنُوا
 بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ﴿٧﴾ أُولَٰئِكَ مَا لَهُمْ النَّارُ
 بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨﴾

Maksudnya: “Sesungguhnya orang-orang yang tidak menaruh ingatan akan menemui Kami (pada hari akhirat untuk menerima balasan), dan yang ridā dengan kehidupan dunia semata-mata serta merasa tenang tenteram dengannya, dan orang-orang yang tidak mengindahkan ayat-ayat (keterangan dan tanda-tanda kekuasaan) Kami. Mereka yang demikian keadaannya (di dunia), tempat kediaman mereka (di akhirat) ialah neraka; disebabkan keingkaran dan kederhakaan yang mereka telah lakukan.”

(Surah Yūnus 10: 7-8)

Dalil tersebut jelas menyatakan bahawa ingatan terhadap dunia, jika menurutinya akan binasa dan lupa kepada Allah S.W.T., akhirat dan dirinya. Justeru itu, kecintaan ini akan menghumbankan manusia ke dalam azab neraka disebabkan cintakan kemewahan, cintakan pangkat dan kedudukan serta memuaskan kehendak nafsunya tanpa batasan⁷⁷¹. Jiwa seseorang yang terlalu mementingkan duniawi dan melupakan kehidupan di akhirat, akan sentiasa dipenuhi dengan sifat rakus dan mementingkan diri sendiri serta lupa akan kenikmatan yang telah dikurniakan oleh Allah S.W.T.. Segala tindak tanduknya adalah terkutuk dan dibenciNya⁷⁷² serta dicela oleh syarak⁷⁷³. Walaubagaimanapun, Allah S.W.T. akan merahmati jika seseorang itu yang mencintai dunia bagi mencapai keredhaan Allah S.W.T. serta menghubungkan hal-hal dunia dengan hal-hal akhirat seperti mewakafkan harta dunianya ke jalan Allah S.W.T.. Ini kerana Islam tidak melarang untuk mengambil

⁷⁷¹ Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2004), *al-Tawakkal*, Kaherah: Maktabah Wahbah, hlm. 123.

⁷⁷² Hawwā, Sa‘īd (t.t), *op.cit.*, hlm. 289.

⁷⁷³ Al-Ghazālī (1991), *Mukāshafah al-Qulūb*, Beirut: Dār al-Jayl, hlm. 161; al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 49.

dunia bagi tujuan kehidupan dengan sekadarnya seperti mencari rezeki, tempat tinggal, hidup dalam bermasyarakat serta merupakan titian untuk persediaan di akhirat kelak⁷⁷⁴.

Akibat dari sifat cintakan dunia yang membinasakan ini, boleh menyebabkan manusia menjadi sombong, putus asa, tidak mendapat kebahagiaan di dunia dan akhirat serta mendapat azab di neraka dan sebagainya seperti firman Allah S.W.T yang bermaksud:

“Dan apabila Kami kurniakan nikmat kepada manusia, berpalinglah ia serta menjauhkan diri (dari bersyukur); dan apabila ia merasai kesusahan, jadilah ia berputus asa.

(Surah al-Isra’ 17: 83)

“Sesiapa yang keadaan usahanya semata-mata berkehendakkan kehidupan dunia dan perhiasannya (dengan tidak disaksikan sama oleh Al-Qur’an tentang sah batalnya), maka Kami akan sempurnakan hasil usaha mereka di dunia, dan mereka tidak dikurangkan sedikitpun padanya. Merekalah orang-orang yang tidak ada baginya pada hari akhirat kelak selain daripada azab neraka, dan pada hari itu gugurlah apa yang mereka lakukan di dunia, dan terbatalah apa yang mereka telah kerjakan.”

(Surah Hud 11: 15-16)

Oleh yang demikian, rawatan bagi penyakit ini ialah dengan mengenal hakikat sebenar dunia dengan bersikap *zuhd* dan sentiasa *shukr* dengan nikmat yang telah dikurniakan. *Zuhd* ialah tidak menyukai dunia dan berpaling daripadanya dari hati iaitu dengan meninggalkan segala keinginan yang bersifat keduniaan dan menggantikannya dengan beribadah kepada Allah S.W.T.. Dengan tertanamnya sikap *zuhd* ini di dalam hati seseorang, maka tidak wujudlah rasa cinta dan mengutamakan dunia sehingga melupakan

⁷⁷⁴ Al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 50.

Allah S.W.T.. Sikap ini boleh diadaptasikan melalui hidup secara kefakiran. Hal ini bukanlah membawa maksud membuang dunia sama sekali, bahkan bererti tidak menjadikan dunia sebagai keutamaan dan bertahta di dalam hati yang menyebabkan seseorang hanyut di dalamnya. Seseorang yang bersikap *zuhd* terhadap dunia dengan mencari dan mengumpulkan harta dunia tetapi digunakan ke jalan Allah S.W.T., mereka juga telah digolongkan sebagai *zuhd*.⁷⁷⁵

Seterusnya selain *zuhd*, seseorang yang cintakan kemewahan dan kesenangan dunia seperti mengejar pangkat atau kedudukan, mengumpul harta kekayaan perlulah menyemai bait-bait *shukr* di dalam jiwa mereka. Ini kerana, apabila seseorang yang *shukr*, hati mereka akan sentiasa berada dalam pengawasan Allah S.W.T. sebagai pemberi nikmat yang dikecapi di dunia. Jika seorang hamba itu mampu menyedari hal tersebut, maka ia akan melihat sesuatu itu berdasarkan kaca mata Allah S.W.T. sehingga terbitnya rasa *ridā* dan *shukr* di atas nikmat dikecapi. Maka tidak wujudlah rasa dengki, sombong, angkuh dan sebagainya di dalam komuniti masyarakat yang banyak membawa kesan negatif terhadap kehidupan mereka⁷⁷⁶.

vi. Sombong ('*Ujub*) dan Takbur (*Takabbur*)

Sombong atau takbur adalah sifat yang tercela dalam Islam⁷⁷⁷. Sifat ini lahir dari hati seseorang yang merasakan dirinya memiliki ciri-ciri kesempurnaan yang melebihi dari

⁷⁷⁵ Sila rujuk bab tiga, sub topik 3.1.6: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Zuhd*.

⁷⁷⁶ Sila rujuk bab tiga, sub topik 3.1.3: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Shukr*.

⁷⁷⁷ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 336.

orang lain dan memandang orang di sekelilingnya dengan pandangan yang hina daripada dirinya⁷⁷⁸. Hal ini bertepatan dengan Hadith yang bermaksud:

*“Takabbur ialah orang yang menolak kebenaran dan merendah-rendahkan orang lain”*⁷⁷⁹

Sifat ini diklasifikasikan kepada dua bentuk iaitu takbur melalui zahir dan takbur melalui batin. Takbur melalui zahir ialah takbur dengan perlakuan, tindakan dan amal perbuatan yang lahir dari anggota tubuh manakala takbur batin pula takbur pada jiwa seperti merasakan dirinya hebat berbanding orang sekelilingnya⁷⁸⁰. Sifat takbur atau sombong ini tidak jauh bezanya dengan sombong, yang membezakannya, sombong memerlukan adanya pihak yang disombongi dan perkara-perkara yang digunakan sebagai medium untuk menyombongi diri. Sifat ini boleh dikategorikan kepada tiga peringkat iaitu sombong terhadap Allah S.W.T. dengan tidak mematuhi perintahNya dan mentaati segala hukum dan perintahNya. Keduanya, sombong terhadap Rasulullah s.a.w. iaitu dengan mengingkari kebenaran dan menghina serta memandang rendah terhadap ajaran yang telah disampaikan oleh baginda. Manakala peringkat ketiga ialah sombong terhadap manusia dan sesama saudaranya iaitu dengan mementingkan diri sendiri, bangga dengan apa yang dimiliki serta tidak ada kasih sayang terhadap saudaranya seperti dia mengasihi dirinya sendiri⁷⁸¹.

Perasaan takbur ini menyebabkan seseorang lupa akan nikmat yang telah dikurniakan oleh Allah S.W.T. dan menentang hukumNya. Hal ini mengakibatkan

⁷⁷⁸ Al-Mandili (1964), *op.cit.*, hlm. 51.

⁷⁷⁹ Muslim (2000), *Kitāb al-Imān*, bab *Tahrim al-Kibriya’ wa Bayānuh*, Hadith no. 265, *op.cit.*, hlm. 693.

⁷⁸⁰ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 344.

⁷⁸¹ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 345, Lihat juga Ḥawwā, Sa‘īd (t.t), *op.cit.*, hlm. 233-235.

seseorang yang memiliki penyakit ini akan dihumbankan ke dalam neraka. Ia bertepatan dengan Hadith Rasulullah s.a.w. yang menyifatkan golongan yang takbur walaupun sedikit akan dihitung serta perbuatan itu akan dibalas dengan adilnya.

لا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر

“Tidak akan masuk seseorang ke syurga yang di dalam hatinya mempunyai sifat takbur walaupun sebesar biji sawi.”⁷⁸²

Terdapat beberapa faktor yang mendorong seseorang itu menjadi takbur antaranya ialah takbur dengan ilmu pengetahuan yang biasanya dialami oleh golongan ilmuan dan para ulama’ yang mempunyai ilmu pengetahuan yang tinggi. Takbur dengan ibadah yang dilakukan biasanya menyerang ahli zuhud yang mempunyai pengetahuan mengenai agama yang tinggi. Takbur dengan keturunan, takbur dengan kecantikan rupa paras yang biasanya dialami oleh golongan wanita, takbur dengan kekayaan harta dunia sehingga menghina golongan fakir dan miskin, takbur dengan ramainya pengikut, zuriat dan sebagainya.⁷⁸³

Hal tersebut dapat mengakibatkan impak negatif terhadap golongan yang lemah dan miskin. Justeru itu ia dapat meruntuhkan institusi masyarakat itu sendiri apabila tercetusnya perselisihan faham, akibatnya wujud pihak yang rasa dihina dan rendah diri serta berlakunya kezaliman dan permusuhan sesama masyarakat di dalam sesebuah komuniti⁷⁸⁴.

⁷⁸² Abi Dāwūd (2000), Kitāb al-Libās, bāb Mā Jā’a fī Kibr, Hadith no. 4091, *op.cit.*, hlm. 1522.

⁷⁸³ Hawwā, Sa’īd (t.t), *op.cit.*, hlm. 236-239.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 229-230.

Oleh yang demikian, dalam membincangkan terapi yang bermanfaat untuk mengikis sifat ini agar seseorang yang dihinngapi penyakit ini tidak berterusan berkeadaan sedemikian perlu menanam rasa *khawf* di dalam hati. Dengan adanya *khawf* ini, penekanan konsep ilmu perlu diutamakan. Melalui ilmu tersebut maka lahirlah rasa *khawf* untuk mengenali hakikat sebenar asal kejadian diri yang diciptakan oleh Yang Maha Kuasa daripada tanah, kemudian air hina (mani), seterusnya berkembang menjadi tulang belulang, daging dan akhirnya terciptalah manusia yang telah ditiupkan roh.⁷⁸⁵ Seseorang yang memikir dan merenung secara mendalam mengenai asal usul dirinya tentu akan insaf dan tahu bahawa beberapa puluh tahun dahulu dirinya tiada dan sekalian alam ini juga tiada. Ini menunjukkan kekerdilan manusia dan ‘sifat berhutang’⁷⁸⁶ akibat dijadikan daripada tiada kepada ada⁷⁸⁷. Hal ini akan membangkitkan rasa kesedaran diri seseorang untuk tidak berterusan merasa sombong dan takbur.

Justeru dalam menjalani kehidupan ini, manusia tidak dapat memiliki dirinya sendiri. Ini kerana kehidupan manusia akan sentiasa ditimpa musibah dan ujian dari Allah S.W.T. seperti diserang penyakit, rasa lapar, dahaga dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahawa manusia itu bersifat lemah berbanding dengan *al-Khāliq* yang Maha Agung lagi Maha berkuasa di atas setiap kejadian isinya.

⁷⁸⁵ Sila rujuk bab tiga, sub topik 3.1.5: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Khawf*.

⁷⁸⁶ Menurut al-Attas, manusia hidup dalam keadaan berhutang kepada Penciptanya yakni Allah S.W.T.. Keadaan ini juga turut menjelaskan bahawa orang yang berhutang itu telah mengikat dirinya kepada suatu perjanjian, dan telah mengenakan kepada dirinya tugas menunaikan amanah membayar balik hutangnya. Lihat penjelasan makna dasar *al-Dīn* yang dibuat oleh Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1977), *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), hlm. 5. Sifat hutang akibat dijadikan daripada tiada kepada ada perlu membayar balik hutang tersebut dengan memulangkan dan mengembalikan dirinya kepada Empunya Yang Memilikinya dengan mutlak menyerahkan diri, merendahkan diri, memperhambakan diri hanya semata-mata kepada Allah S.W.T.. *Ibid.*, hlm 13.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 11.

vii. Mengumpat (*Ghibah*)

Perbuatan mengumpat terhadap sesama muslim adalah dilarang keras dalam Islam. Pada hakikatnya, perbuatan ini bukanlah tergolong dalam amalan orang yang beriman, bahkan digolongkan di kalangan orang-orang yang berhati busuk dan tidak berakhlak. Seperti firman Allah S.W.T.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah kebanyakan dari sangkaan (supaya kamu tidak menyangka sangkaan yang dilarang) kerana sesungguhnya sebahagian dari sangkaan itu adalah dosa; dan janganlah kamu mengintip atau mencari-cari kesalahan dan keaiban orang; dan janganlah setengah kamu mengumpat setengahnya yang lain.”

(Surah al-Hujurat 49: 12)

Mengumpat dapat diertikan sebagai menceritakan keburukan-keburukan orang lain, peribadi dan tindakan seseorang kepada orang lain yang dapat menjatuhkan keaiban. Hal ini dilakukan secara sengaja kerana tidak dapat menjaga lisannya daripada membicarakan kelemahan dan keburukan orang lain serta mempunyai tujuan dan niat yang buruk terhadap saudaranya.⁷⁸⁸ Perbuatan mengumpat juga turut berlaku pada hati iaitu dengan berprasangka buruk serta cenderung ke arah prasangka tersebut. Hal ini juga adalah dilarang serta haram dalam Islam⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 141 dan 143. Lihat juga al-Hāshidī, Abi ‘Abd Allah Fayṣal bin ‘Abd al-Qā’id (2008), *al-Akhlāq Bayna al-Ṭab‘wa al-Taṭabba’*, Iskandariah: Dār al-Īmān, hlm. 296.

⁷⁸⁹ Menurut al-Ghazālī, kata-kata kecil dari hati adalah dimaafkan kerana manusia tidak dapat lari dari lintasan hati. Bahkan syak wasangka juga adalah dimaafkan tetapi syak wasangka atau prasangka buruk yang diikuti

Perbuatan tercela ini diumpamakan oleh Allah S.W.T. sebagai orang yang memakan daging bangkai saudaranya sendiri. Ini dapat dilihat daripada rentetan surah al-Hujurat di atas, Firman Allah S.W.T.:

أَتُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ

تَوَّابٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: “Adakah seseorang dari kamu suka memakan daging saudaranya yang telah mati? (Jika demikian keadaan mengumpat) maka sudah tentu kamu jijik kepadanya. (Oleh itu, patuhilah larangan-larangan yang tersebut) dan bertaqwalah kamu kepada Allah S.W.T.; sesungguhnya Allah Penerima taubat, lagi Maha mengasihani”

(Surah al-Hujurat 49: 12)

Menurut al-Ghazālī, terdapat sebelas punca berlakunya penyakit rohani ini, lapam daripadanya dijangkiti oleh orang awam seperti untuk meredakan kemarahan, digemari dan sesuai, adanya kesaksian terhadap umpatannya dan melepaskannya, menafikan tindakan terhadap orang lain, membanggakan diri, dengki dan iri hati, bergurau serta untuk menghabiskan masa dengan sia-sia dan menghina serta mempermainkan orang lain. Manakala tiga lagi hanya dijangkiti oleh orang yang khusus antaranya ialah kerana taksab dalam menentang kemungkaran dan kesalahan agama, berdukacita disebabkan musibah menimpa dan terakhirnya marah kerana Allah S.W.T.⁷⁹⁰.

dengan membenarkannya dengan hati dan tindakan adalah diharamkan. Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 150.

⁷⁹⁰ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 146. Islam juga membolehkan perbuatan ini disebabkan oleh sesuatu, menurut al-Ghazālī lagi, umpatan dibolehkan hanya kepada enam perkara sahaja iaitu dalam hal penganiayaan atau kezaliman, meminta bantuan untuk mengubah kejahatan ke jalan yang baik, maminta

Akibatnya akan mendatangkan kesan negatif terhadap diri dan juga masyarakat sekaligus dapat meruntuhkan sahsiah insan. Perbuatan ini dapat menyinggung perasaan, menyakiti hati, menghakis perasaan kasih sayang dan menggugat kehormatan seseorang. Oleh yang demikian Allah S.W.T. sangat membenci serta mencela perbuatan ini serta mendapat azab yang pedih di akhirat⁷⁹¹. Berdasarkan firman Allah S.W.T.:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾

Maksudnya: “Celakalah bagi setiap pengumpat lagi pencela”

(Surah al-Humazah 104: 1)

Selain itu juga, perbuatan ini dikategorikan sebagai perbuatan yang sia-sia lagi tidak mendatangkan manfaat atau faedah kepada seseorang. Ini dapat dilihat melalui ayat iaitu:

لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ
بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا
عَظِيمًا ﴿١١٤﴾

Maksudnya: “Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisik-bisikan mereka, kecuali (bisik-bisikan) orang yang menyuruh bersedekah, atau berbuat kebaikan, atau mendamaikan di antara manusia. Dan sesiapa yang berbuat demikian dengan maksud mencari keredhaan Allah S.W.T., tentulah Kami akan memberi kepadanya pahala yang amat besar.”

(Surah al-Nisā’ 4: 114)

fatwa mengenai hukum agama, untuk menakutkan orang muslim daripada kejahatan, memanggil atau menamakan seseorang mengikut gelaran tertentu yang biasa dipakai dan dalam melihat seseorang yang menampakkan kefasikannya serta melakukan kemaksiatan. *Ibid.*, hlm. 156; Lihat juga al-Hāshidī (2008), *op.cit.*, hlm. 303.

⁷⁹¹ Al-Ghazālī (1991), *op.cit.*, hlm. 108.

Al-Qur'an juga telah melabel golongan yang membudayakan penyakit ini termasuk fitnah, umpat, menghina, mencemuh, mencaci, memaki, membuka keaiban dan sebagainya sebagai orang yang zalim dan munafik.⁷⁹² Oleh yang demikian, perbuatan ini adalah ditegah demi kemaslahatan manusia sejagat. Larangan ini juga bertujuan untuk menyekat seseorang individu daripada mencabul hak dan kebebasan orang lain. Dalam Islam sangat menghormati hak kebebasan individu selagimana ianya tidak melanggar batas-batas syariat serta tidak menggugat hak dan ketenteraman orang lain⁷⁹³

Justeru dalam merawat penyakit rohani ini, perlulah seseorang itu sentisa berada dalam keadaan *tāwbah*. Ini kerana mengumpat lahir dari syahwat manusia yang dipengaruhi oleh godaan syaitan, dengan *tāwbah* ia dapat menjaga dan mendidik nafsu agar tidak dituruti. Di dalam *tāwbah* juga terdapat beberapa syarat yang boleh dijadikan sebagai kawalan syahwat antaranya ialah orang-orang yang *tāwbah* perlu menghindari perbuatan-perbuatan yang berlebihan salah satunya ialah berlebihan ketika berbicara. Hal ini seerti dengan mengumpat. Perlu mengawal lisan agar tidak berlebihan dan membawa kepada bercakap perkara yang sia-sia⁷⁹⁴.

⁷⁹² Sila rujuk surah al-Hujurat 49: 11 yang bermaksud “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah sesuatu puak (dari kaum lelaki) mencemuh dan merendah-rendahkan puak lelaki yang lain, (kerana) harus puak yang dicemuhkan itu lebih baik daripada mereka; dan janganlah pula sesuatu puak dari kaum perempuan mencemuh dan merendah-rendahkan puak perempuan yang lain, (kerana) harus puak yang dicemuhkan itu lebih baik daripada mereka; dan janganlah setengah kamu menyatakan keaiban setengahnya yang lain; dan janganlah pula kamu panggil-memanggil antara satu dengan yang lain dengan gelaran yang buruk. (Larangan-larangan yang tersebut menyebabkan orang yang melakukannya menjadi fasik, maka) amatlah buruknya sebutan nama fasik (kepada seseorang) sesudah ia beriman. Dan (ingatlah), sesiapa yang tidak bertaubat (daripada perbuatan fasiknya) maka merekalah orang-orang yang zalim”.

⁷⁹³ Mohd Nasir Omar (2005), *Akhlaq dan Kaunseling Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd, hlm. 187.

⁷⁹⁴ Sila rujuk bab tiga, sub topik 3.1.1: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Tāwbah*.

Selain itu juga, perlulah menghindari dan menjauhi orang-orang mengumpat. Ini kerana umpatan merupakan perbuatan maksiat. Sebagai seorang muslim perlu menghindari dari perbuatan maksiat tersebut⁷⁹⁵.

Oleh yang demikian, haruslah menghindari penyakit-penyakit hati ini kerana menurut al-Makkī penyakit-penyakit jiwa seperti sombong, *'ujub*, menghasut dan lain-lain merupakan sifat iblis dan disebabkan sifat tersebut, ia telah di laknat oleh Allah S.W.T.. Selain itu, hal tersebut juga termasuk di antara sifat penciptaan, di mana dengan sifat tersebut Nabi Allah Ādam berdosa kepada TuhanNya sehingga dikeluarkan dari syurga. Kemudian Baginda *tāwbah* dan meminta petunjukNya⁷⁹⁶.

4.2 MAQĀMĀT SEBAGAI ELEMEN TERAPI

4.2.1 *Maqāmāt* yang Dibincangkan oleh al-Makkī dan Hubungannya Dengan Psikoterapi Islam

4.2.1.1 Penekanan Konsep *Tazkiyah al-Nafs*

Islam telah menekankan konsep *tazkiyah al-nafs* sebagai benteng utama dalam pembentukan personaliti dan sahsiah yang baik di kalangan manusia. Ia turut juga dikenali sebagai proses dalam pemulihan diri. Menurut Sa'īd Ḥawwā, *tazkiyah al-nafs* bermaksud penyucian dan pertumbuhan⁷⁹⁷. Secara terminologinya, *tazkiyah al-nafs* boleh diertikan sebagai penyucian jiwa dan akal manusia dari kekotoran dosa dan penyelewengan serta

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 388.

⁷⁹⁷ Ḥawwā, Sa'īd (t.t), *op.cit.*, hlm. 10.

merupakan satu proses penting untuk kembali kepada fitrah. Proses ini juga turut mementingkan penggantian sifat-sifat keji kepada sifat-sifat terpuji sebagai wadah untuk melakukan amal dengan ikhlas semata-mata kerana Allah S.W.T.

Seterusnya, timbul persoalan siapakah yang memerlukan proses *tazkiyah al-nafs* ini? Adakah khusus kepada individu yang melakukan jenayah seperti membunuh atau seseorang yang mengalami tekanan jiwa dan psikosomatik yang lain? Dalam hal ini, al-Ghazālī telah membuat analogi jiwa dan hati diumpamakan sebagai cermin. Jika cermin tersebut tidak dijaga dengan baik, maka cermin tersebut akan memberikan pantulan imej yang kabur, sebaliknya jika digilap dan sentiasa dijaga, ia memberikan pantulan imej yang jelas dan baik. Fenomena tersebut boleh diadaptasikan kepada hati dan jiwa. Jiwa yang bersih akan mudah menerima hidayah dan rahmat daripada Allah S.W.T.. Sebaliknya jika hati dikotori dengan noda dan dosa, ia akan menjadi titik hitam dan lama kelamaan akan hitam dan gelap. Hanya dengan penyucian jiwa dapat menjernihkan kembali hati dan jiwa seseorang itu⁷⁹⁸.

Elemen *tazkiyah al-nafs* ini lebih memokuskan kepada pemurnian jiwa dan hati. Ini kerana, bermula dari hatilah akan terbitnya tindakan, tingkah laku dan emosi samada baik atau buruk. Jika hati dipenuhi dengan cahaya keimanan, maka ia akan mencerminkan dan menerbitkan tindakan, tingkahlaku dan emosi yang baik, begitu juga jika sebaliknya. Dalam

⁷⁹⁸ Al-Ghazālī (1982), *op.cit.*, jil. 3, hlm. 12.

ertikata lain, ia memfokuskan penganalisan dan pemurnian unsur spiritual atau dalaman manusia⁷⁹⁹.

Oleh yang demikian, pendekatan *tazkiyah al-nafs* perlu diketengahkan dalam psikoterapi sebagai usaha bersepadu di samping diiringi dengan beberapa pendekatan praktikal dan amalan. Dengan adanya usaha dalam mengintegrasikan konsep *tazkiyah al-nafs* ini dalam psikoterapi, mungkin ia dapat menghasilkan satu kemahiran dalam menyelesaikan masalah secara profesional dari pelbagai aspek tingkah laku, emosi, dan spiritual. Justeru, dalam perbincangan ini pengkaji akan menggunakan elemen-elemen dalam *tazkiyah al-nafs* untuk merumuskan satu kaedah psikoterapi Islam berdasarkan kepada *maqāmāt* yang telah dibahaskan oleh Abū Ṭālib al-Makkī dalam kitab *Qūt al-Qulūbnya*.

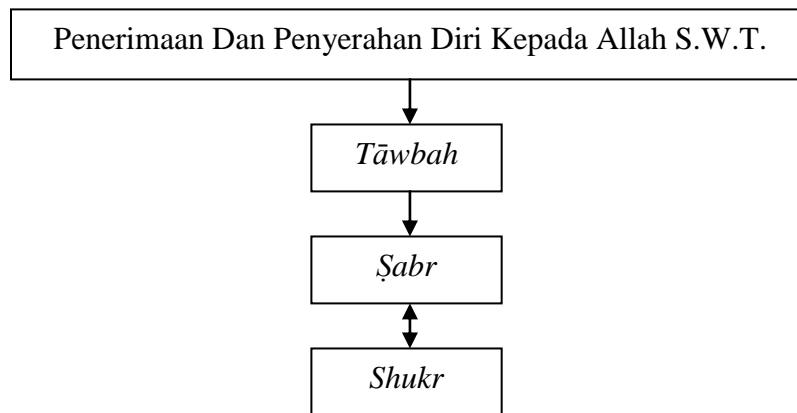
4.2.1.2 Proses Psikoterapi Islam Berdasarkan Kepada *Maqāmāt* al-Makkī

Berdasarkan perbincangan dalam bab tiga “*Maqāmāt* menurut Abū Ṭālib al-Makkī dalam *Qūt al-Qulūb*”, maka pengkaji akan membincangkan proses serta merumuskan satu bentuk psikoterapi Islam berdasarkan *maqāmāt* al-Makkī dengan membahagikannya kepada empat peringkat atau proses. Ia adalah seperti berikut:

i) Peringkat Pertama.

⁷⁹⁹ Mizan Adilah, Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali & Hanit Osman (2011), *Kaunseling Dalam Islam*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, ed. 2, hlm. 108.

Rajah 4.1: Peringkat Pertama



Berdasarkan Rajah 4.1, peringkat pertama yang perlu ialah penerimaan dan penyerahan diri kepada Allah S.W.T.. Dalam peringkat ini, pengkaji telah meletakkannya kepada tiga aspek *maqām* yang telah dibincangkan oleh al-Makkī iaitu *tāwbah*, *ṣābr* dan *shukr*. Aspek-aspek tersebut disarankan oleh pengkaji berdasarkan kepada pemahaman terhadap kupasan dan perbahasan yang telah dikemukakan oleh al-Makkī dalam susunan atau tertib *maqāmāt* beliau. Pengkaji juga turut melihat adanya kesesuaian dan perhubungan dari sudut spiritual terhadap tiga *maqām* tersebut dalam meletakkan di bawah proses pertama: Penerimaan dan Penyerahan Diri kepada Allah S.W.T..

Dalam peringkat pertama ini, bermula dengan penerimaan dan penyerahan diri kepada Allah S.W.T. yang melibatkan *maqām tāwbah*, *ṣabr* dan *shukr*. Langkah ini merupakan permulaan untuk meneruskan langkah berikutnya ke atas merawat penyakit rohani. Al-Makkī menyeru agar kembali kepada Allah S.W.T. serta meninggalkan tipu daya syahwat dan hawa nafsu supaya manusia itu beroleh keuntungan dan selamat dari azab api neraka, di mana keadaan ini juga diertikan sebagai *tāwbah*. Tipu daya dan hawa nafsu tersebut akan melahirkan penyakit hati atau rohani. Akibat dari penyakit ini, kehidupan manusia akan bergelumbang dengan dosa yang menyebabkan psikologi individu

tersebut merasa gelisah dan cemas selama rasa berdosa itu melekat pada dirinya⁸⁰⁰. Menurut al-Makkī, dosa adalah penghalang kepada masuknya iman ke dalam hati seseorang. Untuk memperolehi keimanan tersebut, seseorang hamba perlulah menerima bahawa dirinya bergelumang dengan dosa. Dengan adanya penerimaan tersebut akan timbul perasaan keinsafan, kesedihan, dan penyerahan diri semata-mata kerana Allah S.W.T..

Oleh yang demikian, dilihat satu keperluan kepada unsur *tāwbah* dalam merawat penyakit rohani ini. Proses ini merupakan langkah pertama kerana ia bersifat penyucian diri dari segala kekotoran (dosa) dan amat berkesan dalam merawat jiwa serta sekaligus dapat meraih ketenangan dan kebahagiaan jiwa. Sehubungan dengan itu, seseorang individu yang berdosa akibat daripada penyakit rohani ini, perlu mengikuti dua langkah *tāwbah* yang telah digariskan oleh al-Makkī. Pada peringkat pertama iaitu semasa dalam proses *tāwbah*, seseorang itu perlulah berikrar dan membuat pengakuan terhadap dosa yang telah dilakukan, berjanji supaya tidak melakukan dosa dan menuruti hawa nafsu, membersihkan makanan dari segala yang haram, sentiasa bersedih di atas segala dosa yang telah dilakukan dan perlu istiqamah dalam melakukan suruhanNya serta menjauhi laranganNya. Manakala pada peringkat kedua pula, peringkat selepas *tāwbah*, seseorang itu mestilah berusaha dalam membaiki perilaku buruk yang telah dilakukan, menggantikan perilaku buruk tadi kepada kebaikan, sentiasa menyesal secara berterusan di atas segala dosanya, dan berjanji agar tidak mengulangi dosa tersebut. Kedua-dua proses tersebut perlu dilaksanakan urutan

⁸⁰⁰Menurut al-Makkī, rasa gelisah dan cemas yang tanpa diketahui penyebabnya merupakan kifarrah terhadap seseorang di atas dosa-dosanya. Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 330. Lihat juga Zakiah Darajat (1989), *Puasa Meningkatkan Kesihatan Mental*, Jakarta: Ruhama, hlm. 58.

yang telah digariskan dengan menyelesaikan dahulu peringkat pertama kemudian beralih kepada peringkat kedua pula.

Justeru itu, dalam melaksanakan kedua-dua peringkat tersebut, perlu disertakan dan diiringi dengan sepuluh syarat-syarat *tāwbah* yang telah dibuat oleh al-Makkī. Seseorang itu perlulah melaksanakan syarat-syarat tersebut bagi meraih *tāwbah naṣūḥa*, agar dosa yang telah dilakukan tidak akan berulang lagi⁸⁰¹ serta menghindari beberapa perkara yang telah dikemukakan oleh al-Makkī. Hal ini mampu dijadikan sebagai pendidik hati atau kawalan hati agar dosa dan maksiat yang dilakukan tidak akan berulang. *Tāwbah* juga merupakan proses kembali kepada fitrah (*revert*)⁸⁰². Proses ini dapat dilihat dalam perbincangan yang dibuat oleh al-Makkī iaitu apabila seseorang itu telah membuat pengakuan dan penerimaan diri terhadap kesilapannya (*self criticism*), kembali serta memohon keampunan kepada Allah S.W.T., menyesali perbuatan yang dilakukan dan beriltizam agar tidak mengulanginya serta bertindak untuk mengubah perkara negatif kepada positif⁸⁰³.

Selain itu, al-Makkī menyeru agar seseorang itu melakukan *tāwbah naṣūḥa* yang juga merupakan salah satu konsep ke arah mendidik jiwa terhadap penerimaan diri seseorang individu yang berdosa sebagai hamba yang kerdil, hina, lemah dan pasrah. Dalam hal ini, seseorang yang bertāwbah akibat dosanya hendaklah berikrar dan menerima

⁸⁰¹ Sila rujuk Rajah 4.2.

⁸⁰² Fitrah yang dimaksudkan ialah menggambarkan sebagai suatu kekuatan yang dikurniakan oleh Allah S.W.T. kepada semua manusia, iaitu naluri untuk bertuhankan kepada Yang Maha Kuasa dan memperhambakan diri kepada Allah S.W.T. Maka kekuatan ini juga termasuk dalam fitrah kurniaan Ilahi. Lihat al-Jurjānī, ‘Alī Bin Muḥammad Bin ‘Alī (1985), *al-Ta’rīfāt*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, hlm. 212.

⁸⁰³ Sila rujuk bab tiga 3.1.1 : Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Tāwbah*.

bahawa dirinya telah melakukan dosa dan maksiat⁸⁰⁴. Proses ini juga dikenali sebagai proses menyemak atau menganalisa realiti atau persepsi yang merupakan salah satu daripada konsep dalam kaunseling.

Tidak dinafikan bahawa selepas seseorang itu melakukan *tāwbah*, mereka mempunyai kebarangkalian untuk kembali melakukan dosa. Oleh yang demikian perlulah diingati bahawa pintu *tāwbah* sentiasa terbuka sehinggalah saat kematian dan hari kiamat. Seseorang hamba yang dijangkiti oleh penyakit rohani perlu melakukan *tāwbah* secara berterusan pada setiap kali kesalahan dan dosa yang dilakukan. Pengulangan *tāwbah* pada setiap kali kesalahan dapat menunjukkan keimanan dan keyakinan serta tidak berputus asa dengan RahmatNya di samping berusaha agar kesalahan tersebut tidak berulang lagi. Dalam konteks ini, penekanan al-Makki terhadap *tāwbah naṣūḥa* telah diperjelaskan agar seseorang itu tidak mengulangi dosa yang telah dilakukan, malah melalui pembahagian *tāwbah* yang telah dibuat oleh al-Makki juga dapat dijadikan sebagai motivasi kepada seseorang untuk peroleh sebaik-baik keampunan dari Nya⁸⁰⁵.

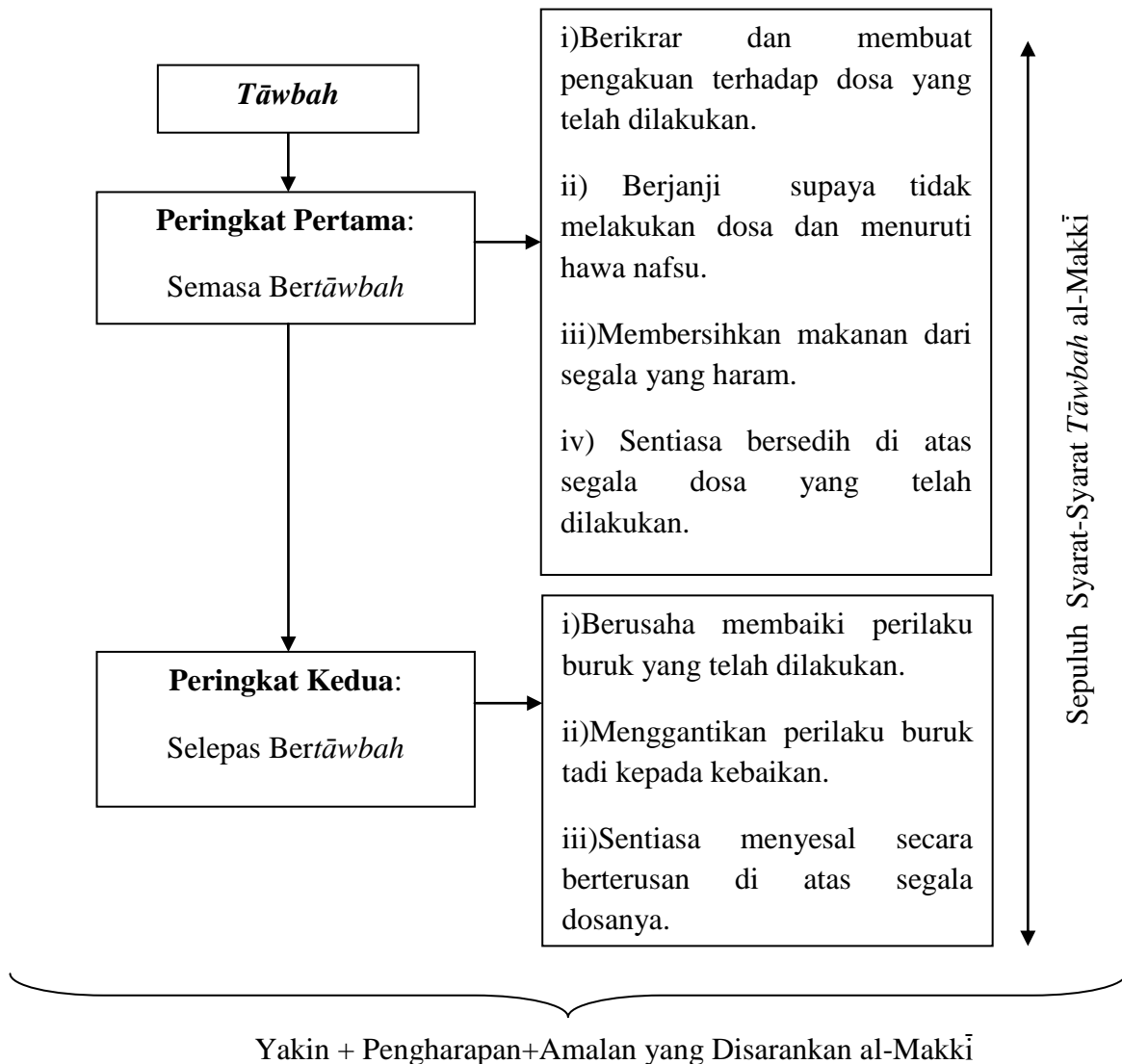
Dalam penyerahan diri seseorang dalam bertāwbah perlulah didiringi dengan keyakinan yang utuh dan tinggi dalam mengharap pertolongan dan keampunan Allah S.W.T. terhadap hambaNya. Keyakinan diri kepada pertolongan Allah S.W.T. merupakan perisai paling kuat dalam diri seseorang hamba yang berdosa untuk berubah dan yakin terhadap kasih dan sayang Allah S.W.T. kepada makhlukNya. Perjuangan seseorang dalam melawan hawa nafsu dan sifat negatif bukan perjuangan yang bersendirian, bahkan diiringi

⁸⁰⁴ Sila rujuk bab tiga 3.1.1: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Tāwbah*.

⁸⁰⁵ *Ibid.*.

dengan rahmat dan pertolongan Allah S.W.T. memberi hambaNya peluang untuk menebus kesilapan yang lalu dan kembali kepada fitrah asal manusia yang suci bersih. Justeru *tāwbah* juga merupakan interaksi lahir dan batin secara langsung antara hamba dengan PenciptaNya yang boleh dijadikan sebagai terapi penyakit jiwa (*the sick soul*)⁸⁰⁶.

Rajah 4.2: *Tāwbah*



⁸⁰⁶ M. Solihin (2004), *Terapi Sufitik: Penyembuh Penyakit Kejiwaan Perspektif Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 158.

Apabila selesai seseorang individu itu melakukan *tāwbah* dari segala dosa yang telah dilakukan, elemen kedua yang perlu dilalui ialah *ṣabr*. Di mana elemen ini merupakan salah satu unsur dalam merealisasikan *tāwbah* iaitu seseorang yang berdosa perlulah menahan diri dari hawa nafsu untuk melakukan perkara-perkara yang dilarang. Ini bererti seseorang perlu mengekang diri mereka agar tidak melakukan sifat-sifat negatif yang lahir dari hati serta dimanifestasikan oleh tindakan dan menekan diri agar tekun beramal kepada Allah S.W.T.. Dengan kesungguhan seseorang itu dalam *ṣabr* akan menumbuhkan ketaatan kepada Allah S.W.T. dalam bentuk penyerahan diri kepadaNya. Penyerahan diri ini dapat dilihat dari pelbagai aspek antaranya ialah menahan diri dalam melakukan perbuatan keji dan mungkar seperti *ṣabr* dalam memerangi hawa nafsu, *ṣabr* dalam kecintaan yang melampau terhadap dunia dan *ṣabr* supaya sentiasa berada di jalan Allah S.W.T. dalam mengendalikan lidah (kata-kata), hati, tindakan dan sebagainya⁸⁰⁷. Dalam pelatihan diri untuk ber*ṣabr* ini, secara tidak sedar seseorang itu telah merangkumi jalan-jalan *tāwbah* yang telah dijelaskan oleh al-Makkī⁸⁰⁸.

Ṣabr juga adalah salah satu kunci ketenangan psikologi dalam Islam⁸⁰⁹. Dengan kesabaran yang tinggi dapat menghasilkan output yang positif. Oleh yang demikian berdasarkan kepada pengertian yang telah dibuat oleh al-Makkī, seseorang itu mestilah melatih dirinya agar *ṣabr* dalam menghadapi musibah seperti tidak keluh kesah, menerapkan unsur *riḍā* dengan ketetapan dari Allah S.W.T. dan cinta serta kasihkan segala ciptaanNya. Ketiga-tiga bentuk *ṣabr* ini saling berhubungan dalam menghasilkan rasa

⁸⁰⁷ Sila rujuk bab tiga 3.1.2: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Ṣabr*.

⁸⁰⁸ Sila rujuk bab tiga 3.1.2: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Tāwbah*.

⁸⁰⁹ Mizan Adiliah Ahmad Ibrahim, Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali & Hanit Osman (2011), *op.cit.*, ed. 2, hlm. 141.

kehambaan dan penyerahan diri terhadap Allah S.W.T.⁸¹⁰. Keadaan ini secara tidak langsung akan membuahkan rasa ketenangan dan kebahagiaan hati sekaligus mencerminkan perilaku yang terkawal dan positif. Justeru, *ṣabr* juga merupakan di antara pintu terbesar dalam melatih jiwa yang sedang dalam proses pemulihan.⁸¹¹ Malahan psikologis telah membuktikan bahawa kecelaruan mental dan spiritual mungkin berpunca dari ketiadaan perasaan *ṣabr* dalam menghadapi tekanan hidup seperti kesusahan, kematian, kegagalan dan sebagainya.⁸¹²

Elemen seterusnya ialah *shukr* selepas *ṣabr*. Elemen ini perlu diterapkan kepada seseorang dalam memperlihatkan atau menzahirkan nikmat atau rasa berterima kasih kepada Pemberi nikmat melalui lisan dan hati. Dalam perbincangan ini, al-Makkī sangat menekankan aspek Pemberi nikmat. Penekanan aspek ini dapat difahami dengan, apabila seseorang hamba yang mengalami penyakit rohani hendaklah memahamkan dirinya agar mengetahui bahawa pemberi nikmat tersebut ialah Allah yang Maha Agung. Hal ini dikenali oleh al-Makkī sebagai *shukr* melalui hati. Daripada kenyataan tersebut dapat dilihat terdapat unsur penyerahan dan pengembalian diri terhadap Pemberi nikmat yakni Allah S.W.T.. Seseorang hamba, perlulah mengetahui bahawa segala nikmat yang dikecapi di dunia ini adalah bersumberkan daripada Allah S.W.T. dan tiada sesuatu yang lain selainNya. Oleh yang demikian, tidak perlulah untuk merasa bangga, sombong, riak dan

⁸¹⁰ Sila rujuk bab tiga 3.1.2: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Ṣabr*.

⁸¹¹ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 352.

⁸¹² Che Zarrina Sa'ari (2001), "Penyakit Gelisah (*al-Halu' / Anxiety*) Dalam Masyarakat Islam Dan Penyelesaiannya Menurut Psiko-Spiritual Islam", *Jurnal Usuluddin*, Bil. 14, Disember, hlm. 1-22.

sebagainya di atas nikmat yang telah dikurniakan. Kerana setiap nikmat yang dikecapi tersebut adalah hak Allah S.W.T. dan kepunyaanNya⁸¹³.

Perlatihan dalam mencernakan *shukr* telah disarankan oleh al-Makki dengan beberapa praktikal antaranya ialah secara lisan dengan berzikir, secara hati dengan mengakui dan beri'tiqad bahawa Allah S.W.T. adalah pemberi nikmat dan melalui anggota badan dengan menghindarkan diri dari melakukan maksiat di samping mengerjakan amalan soleh serta menggunakan nikmat tersebut ke jalanNya⁸¹⁴. Panduan praktikal ini boleh dijadikan sebagai peringatan kepada seseorang bagi menunjukkan rasa penyerahan diri kepada *al-Khāliq*.

Unsur penyerahan diri lebih ketara dilihat apabila seseorang itu *bershukr* bukan sahaja kerana nikmat yang diperolehinya bahkan juga *bershukr* dalam menghadapi kesulitan hidup serta musibah daripada Allah S.W.T.. Hal ini menunjukkan tahap *shukr* yang paling baik kerana mengetahui bahawa setiap sesuatu yang diciptakan dan dilalui adalah hak milik Allah S.W.T. sepenuhnya. Keadaan tersebut akan membuahkan rasa *riḍā* serta dapat melahirkan individu yang melihat sesuatu perkara berdasarkan kaca mata Allah S.W.T.⁸¹⁵. Situasi ini perlu ditanamkan dalam diri seseorang kerana secara rasionalnya, keadaan itu dapat membantutkan segala sifat-sifat negatif yang lahir dari hati, tingkah laku dan emosi seseorang.

⁸¹³Sila rujuk bab tiga 3.1.3: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Shukr*.

⁸¹⁴*Ibid..*

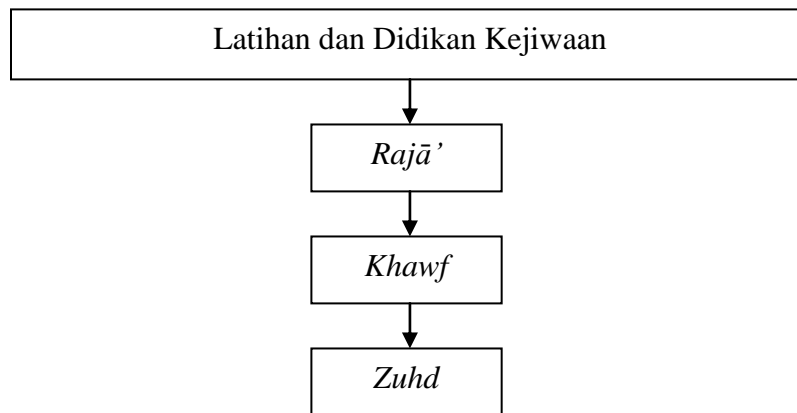
⁸¹⁵*Ibid..*

Justeru, dalam memiliki rohani yang sihat, ketiga-tiga unsur penerimaan dan penyerahan diri kepada Allah S.W.T. mempunyai perkaitan yang rapat di antara satu sama lain. Ini dapat dilihat ketika seseorang melakukan *tāwbah* di atas segala kesilapannya, elemen *ṣabr* dan *shukr* juga turut disertakan iaitu dengan *ṣabr* dalam melakukan kebaikan dan mengekang dari segala kejahatan di samping menerapkan rasa *shukr* di atas nikmat kesedaran dalam bertāwbah, nikmat *ṣabr* dan nikmat-nikmat yang lain. Oleh yang demikian, seseorang yang bertāwbah perlulah menghadirkan rasa kedua-dua elemen tersebut (*ṣabr* dan *shukr*), kerana elemen ini saling memerlukan antara satu sama lain bagi menerbitkan rasa penerimaan dan penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah S.W.T.. Dengan adanya rasa tersebut dapat menambahkan lagi kehambaan, ketaqwaan dan keimanan serta dapat mengembangkan potensi diri lebih produktif dalam merelisasikan ketenangan jiwa.

ii) Peringkat Kedua.

Selepas seseorang itu melepasi peringkat “pengukuhan dan penerimaan diri kepada Allah S.W.T.”, seseorang itu haruslah mengikut peringkat kedua pula iaitu “ peringkat latihan dan didikan kejiwaan” yang melibatkan tiga unsur *maqām* iaitu *rajā’*, *khawf* dan *zuhd*. Ketiga-tiga elemen ini perlu dilalui secara tertib bermula dari *rajā’*, *khawf* dan *zuhd* kerana hal ini mampu melatih serta mendidik jiwa agar sentiasa berada dalam keadaan terkawal di samping telah dikukuhkan oleh unsur *tāwbah*, *ṣabr* dan *shukr* pada peringkat pertama tadi.

Rajah 4.3: Peringkat Kedua



Berdasarkan Rajah 4.3 di atas, urutan pertama dalam peringkat kedua ialah *rajā'*. Berdasarkan perbincangan *rajā'* yang telah dinyatakan oleh al-Makkī, maka dapat dimanfaatkan beberapa perkara dalam usaha merawat jiwa dan potensi rohani seseorang insan. Dalam aspek berbaik sangka dengan Allah S.W.T., perlu ditekankan kepada seseorang itu supaya menanam serta mendidik jiwa mereka agar sentiasa berfikir positif di atas segala ketentuan yang telah ditetapkan olehNya. Ini kerana pengharapan perlu diiringi dengan perasaan berbaik sangka serta kesandaran sepenuhnya harapan tanpa keraguan terhadap pertolongan, rahmat serta kekuasaanNya. Menurut al-Makkī lagi, pertolongan, keampunan serta rahmatNya bukan tertakluk kepada kewajipan Allah S.W.T. tetapi ia berdasarkan kepada sangkaan baik hambaNya terhadap kekuasaanNya. Oleh itu, seseorang itu mesti difahamkan bahawa pengharapan sebenar-benarnya adalah hanya kepada Allah S.W.T. disertakan dengan keyakinan dan kebergantungan sepenuhnya kepadaNya secara mutlak.⁸¹⁶

Dengan keadaan itu seseorang individu dapat membina keyakinan diri terhadap Allah S.W.T.. Daripada instrumen tersebut juga dapat melahirkan rasa tanggungjawab

⁸¹⁶ Sila rujuk bab tiga 3.1.4 : Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Rajā'*.

dalam membetulkan kesilapan yang pernah dilakukan dan seterusnya melakukan perubahan dalam kehidupannya. Seseorang yang telah dijangkiti oleh penyakit rohani perlulah memperbaiki diri dan hubungannya dengan Allah S.W.T. dan bertanggungjawab membetulkan kesilapan yang pernah dilakukan terhadap orang lain. Rasa tanggungjawab ini dalam mengubah diri mestilah secara berterusan di samping dibekalkan dengan perasaan yakin dan *rajā'* bahawa Allah S.W.T. akan memberikan kekuatan dalaman serta luaran dan pertolongan untuk berubah. Seseorang yang inginkan personaliti yang sihat perlu berani mengambil risiko sihat untuk mengubah, memperbaiki serta mempertingkatkan kualiti dalaman dirinya. Pendek kata, personaliti yang bersepadu dan sihat merupakan asas kepada kesejahteraan dan kebahagiaan hidup.

Rajā' serta keyakinan dapat menyedarkan seseorang mengenai tanggungjawab dirinya terhadap Pencipta secara amali. Antaranya ialah seseorang itu haruslah bersegera dalam melakukan ibadah kerana ditakuti tidak mendapat kesempatan untuk beribadah lagi serta berharap agar amalannya diterima. Dia juga perlu menzahirkan rasa tanggungjawab itu dengan memperbanyakkan solat tahajud pada waktu malam diiringi dengan doa dengan penuh rasa *khawf* pada *al-Khāliq*⁸¹⁷. Situasi tersebut merupakan langkah pencegahan (*preventive*) dan juga langkah pengubatan (*curative*) kepada seseorang yang dijangkiti oleh penyakit hati. Pelatihan ini akan menyebabkan seseorang itu mendidik hatinya supaya sentiasa bersangka baik terhadap Allah S.W.T.. Hal ini akan mencegah dirinya daripada bertindak negatif. Justeru langkah didikan jiwa juga dapat dilihat apabila rasa tanggungjawab terhadap diri, Pencipta dan masyarakat sekeliling itu lahir lalu dizahirkan dengan tindakan dan amalan yang sepatutnya.

⁸¹⁷ *Ibid.*

Apabila unsur pengharapan sepenuhnya kepada Allah S.W.T. telah wujud dalam diri, ia juga perlu diiringi oleh *khawf*. Ini kerana seseorang itu mestilah mendidik jiwanya agar sentiasa dalam keadaan *khawf* terhadap Allah S.W.T. melalui elemen mengenali diri. Mengenali diri sendiri adalah asas kepada pengenalan kepada Allah S.W.T. yang telah mencipta segala makhlukNya. Manusia telah diciptakan di dunia ini dengan segala potensi yang mampu memajukan diri dan mencapai matlamat hidup. Apabila seseorang mengenali dirinya dan PenciptaNya yang Maha Agung, akan timbul bibit-bibit *khawf* terhadap segala kekuasaanNya. Seseorang itu perlulah meneroka sifat negatif yang wujud dalam diri seseorang serta asal usul kejadian diri kerana ia adalah prinsip utama dalam mengenal diri. Penerokaan ini juga turut dikenali sebagai *muhāsabah* diri. Hasil dari penerokaan diri ini, akan muncul rasa kerdil, kehambaan, lemah serta *khawf* di hadapan Pencipta.

Justeru, situasi ini juga dapat mewujudkan rasa insaf tentang kejadiannya, kehidupannya, segala perbuatannya dan sebagainya adalah tertakluk kepada Allah S.W.T. Bilamana perasaan insaf telah mengusai diri, muncul perasaan *khawf* terhadap kekuasaan PenciptaNya. *Khawf* terhadap segala dosa-dosa yang telah dilakukan, *khawf* terhadap azab Allah S.W.T. yang menanti akibat dosa yang dilakukan, *khawf* mati dalam keburukan serta takut terhadap balasan dan siksaan yang telah dijanjikan kepada individu yang mengingkari perintahNya. Sehubungan dengan itu, *khawf* juga turut dikaitkan dengan aspek pembangunan roh⁸¹⁸. Oleh itu, seseorang perlu melatih dirinya agar sentiasa berada dalam

⁸¹⁸ Mohamed Sharif Bin Mustaffa, Roslee Bin Ahmad & Jamaluddin (2005), “Kesihatan Mental Rakyat Malaysia Masa Kini: Suatu Pendekatan Kaunseling Berdasarkan Nilai-Nilai Islam”, *Prosiding Persidangan*

khawf kerana *maqām* ini juga merupakan hakikat ketaqwaan seseorang, ini bertepatan dengan pentakrifan yang telah dibuat oleh al-Makki terhadap istilah *khawf*. Dengan taqwa ia dapat meliputi segenap bentuk ibadah kepada Allah S.W.T. dalam mencapai keredhaan dan pengampunanNya⁸¹⁹.

Selain itu juga, al-Makki turut melihat *khawf* kepada dua bentuk. Pertamanya dari aspek fizikal iaitu tubuh badan iaitu seseorang perlu bermuhāsabah dirinya bahawa dia adalah makhluk ciptaan Allah S.W.T.. Dijadikan daripada tanah (bersifat lemah) dan air mani serta berkembang kepada peringkat seterusnya akhirnya terbentuklah manusia yang ditiupkan roh dan dikurniakan akal⁸²⁰. Segala nikmat dan anugerah tersebut datangnya dari kekuasaan penciptanya iaitu Allah S.W.T.. Oleh itu, seseorang hamba mestilah menjaga anggota badan seperti mata, telinga, lidah dan hati agar tidak melakukan perkara-perkara yang dilarang. Manakala bentuk yang kedua ialah, dari aspek pelaksanaan seperti seseorang itu perlu menjaga makan agar tidak berlebihan, tidak lalai, sentiasa melakukan amal kebajikan dan lain-lain. Kedua-dua bentuk tersebut adalah saling berkait untuk melahirkan rasa *khawf*⁸²¹. Menurut al-Ghazālī sifat ini harus berterusan dan dikekalkan sepanjang hayat kerana dengan perasaan *khawf* ini dapat mencegah seseorang dari melakukan maksiat. Ini

Kaunseliang Universiti Malaya 2005, Jabatan Psikologi Pendidikan dan Kaunseling, Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya, hlm. 150.

⁸¹⁹ Sila rujuk bab tiga 3.1.5: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Khawf*.

⁸²⁰ Sila rujuk surah al-Mu'minun 23: 12-14 yang bermaksud "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari pati (yang berasal) dari tanah; Kemudian Kami jadikan "pati" itu (setitis) air benih pada penetapan yang kukuh; Kemudian Kami ciptakan air benih itu menjadi sebulu darah beku. Lalu Kami ciptakan darah beku itu menjadi seketul daging; kemudian Kami ciptakan daging itu menjadi beberapa tulang; kemudian Kami balut tulang-tulang itu dengan daging. Setelah sempurna kejadian itu Kami bentuk dia menjadi makhluk yang lain sifat keadaannya. Maka nyatalah kelebihan dan ketinggian Allah S.W.T. sebaik-baik Pencipta". Asal kejadian manusia ialah dari *sulahah min thin* (saripati dari tanah). Unsur ini adalah berbentuk makanan dan setiap makanan itu berasal dari tanah. Oleh itu manusia perlu memerhatikan baik buruk dari setiap pengambilan makanan. Ia bagi menjaga kualiti benih yang sempurna untuk keturunan yang baik, sihat dan cergas. Lihat Rujuk Rafy Sapuri (2009), *Psikologi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, hlm. 118.

⁸²¹ Sila rujuk bab tiga 3.1.5: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Khawf*.

kerana nafsu manusia sentiasa terdorong untuk melakukan kejahatan tidak dapat dicegah dengan rasa malu kerana nafsu itu bersifat tidak malu daripada *jafā*’ (perbuatan yang menentang dari kesetiaan dan kecintaan kepada Allah). Justeru, amaran mengenai azab dan siksaan yang pedih di akhirat secara berterusan sama ada dengan kata-kata, perbuatan dan fikiran adalah perlu bagi mengekalkan rasa *khawf* ini⁸²².

Secara khususnya, rasa *khawf* ini boleh dikategorikan sebagai metode intuisi atau ilham (*method of intuition*)⁸²³. Ia bersifat wahyu dan anugerah Allah S.W.T. kepada seseorang. Dalam hal ini, wajarlah jika al-Makkī menekankan aspek ilmu dalam memperoleh *khawf*. Melalui ilmu tersebut, seseorang mampu untuk mengenali diri kemudian secara tidak langsung akan terbit atau akan dianugerahkan satu rasa ketakutan kepada *al-Khāliq* iaitu *khawf*. Oleh yang demikian, keperluan seseorang itu dalam menuntut ilmu juga dilihat amat penting dalam melahirkan jiwa yang sentiasa berada dalam *khawf*.⁸²⁴

Seseorang yang telah melakukan proses *rajā*’ serta mendidik diri agar sentiasa *khawf* kepada Allah. S.W.T, di mana seseorang itu telah berusaha secara berterusan dari peringkat pertama hingga ke tahap ini untuk mengawal serta merawat jiwa dari dibelenggu oleh penyakit-penyakit rohani yang merosakkan jiwa. Dia telah mencuba dengan cara yang terbaik bagi merelisasikan tujuan tersebut dalam mencapai ketenangan dan kebahagiaan

⁸²² Al-Ghazālī (133H), *Minhāj al-‘Ābidīn*, Kaherah: al-Sayyid al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, hlm. 62.

⁸²³ Rujuk Rafy Sapuri (2009), *op.cit.*, hlm. 42.

⁸²⁴ Sila rujuk bab tiga 3.1.5: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Khawf*. Ilmu akan mendatangkan nur dan menerangi perjalanan zahir dan batin seseorang mukmin. Ilmu juga boleh menjadi sebaliknya iaitu bertukar menjadi kegelapan yang menggelapkan dan menutup hati dan akhirnya akan menyebabkan pelbagai penyakit hati. Lihat Ibn ‘Ajībāh, Aḥmad Ibn Muḥammad (t.t), *Īqāz al-Humam*, Beirut: Dār al-Fikr, hlm. 105.

jiwa. Jadi langkah seterusnya ialah *zuhd*, di mana ia juga bertujuan bagi mendidik serta melatih jiwa agar lebih kukuh menahan segala cabaran dan dugaan yang mendatang.

Untuk memperoleh semua itu, seseorang hendaklah menanam jiwanya agar bersikap *zuhd* iaitu dengan tidak menyukai dunia dan berpaling daripadanya dari dalam hati, malah hati tersebut juga tidak ada sedikit pun sesuatu perkara berkaitan keduniaan. Di samping meninggalkan segala keinginan yang bersifat keduniaan, kemudian menggantikan dengan beribadah bersungguh-sungguh kepada Allah S.W.T.. Kebencian terhadap dunia dan berpaling ini bukanlah bermaksud membuang dunia sama sekali, namun ianya bererti tidak menjadikan dunia sebagai keutamaan di hati sehingga menyebabkan seseorang hayut didalamnya. Seseorang itu perlulah hidup di dunia ini tetapi hatinya untuk akhirat. Namun, tidak semua kebencian terhadap dunia itu dianggap buruk, malah al-Makki menjelaskan sesiapa yang bersikap *zuhd* terhadap dunia dengan mencari dan mengumpulkan harta dunia, tetapi digunakan ke jalan Allah S.W.T. dan berjihad kerana Allah S.W.T., mereka juga digolongkan sebagai *zuhd*.⁸²⁵

Al-Makki turut menyatakan beberapa punca atau pendorong wujudnya kecintaan dunia ialah salah satunya mengikuti kehendak hawa nafsu. Hawa nafsu yang bersarang tanpa kawalan dan landasan akan menerbitkan penyakit-penyakit jiwa seperti tamak, bakhil, dengki, sombong takbur dan sebagainya. Akibatnya, berlakulah tindakan yang tidak rasional, tidak matang dan membabi buta. Oleh itu, dalam mencapai tujuan ini, seseorang perlulah menanam sifat fakir dalam konsep *zuhd* yang ditekankan oleh al-Makki dan boleh dijadikan model bagi menghalangi berlakunya penyakit-penyakit jiwa tersebut. Ia dapat

⁸²⁵ Sila rujuk bab tiga 3.1.6: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Zuhd*.

dijadikan sebagai asas didikan, pengukuhan dan latihan kejiwaan terhadap seseorang yang tamak dan melampau dalam mengejar keduniaan. Didikan ini dapat membantu individu supaya sentiasa prihatin dengan tanggungjawab dirinya terhadap Allah S.W.T., sesama manusia dan tanggungjawab terhadap dirinya sendiri. Sebagai tanda kehambaan dan makhluk yang lemah, seseorang itu haruslah bersikap *zuhd* dalam melatih dan mengukuh serta mendorong seseorang supaya meninggalkan segala sifat yang buruk dan menggantikan dengan sifat yang baik.

Dalam perbincangan al-Makki mengenai *zuhd*, beliau telah menyenaraikan beberapa contoh penerapan elemen didikan dalam kehidupan manusia. Jadi seseorang itu mestilah mengikuti saranan tersebut antaranya ialah tidak memakai pakaian yang terlampau mewah cukup sekadarnya, tidak berlebihan dalam mendirikan tempat kediaman, meninggalkan ilmu yang sia-sia yang menjurus kearah keduniaan, mencari perkara yang halal dan menghindari perkara yang berbentuk syubhah dan sebagainya⁸²⁶. Elemen didikan ini mampu dijadikan sebagai pengukuhan kepada jiwa seseorang agar tidak melampau dalam mengejar harta keduniaan yang hanya bersifat sementara sahaja.

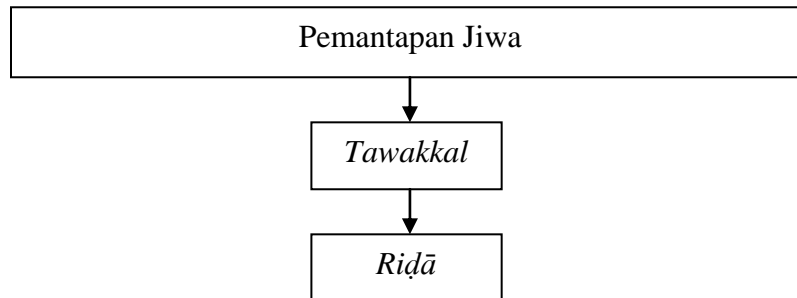
iii) Peringkat Ketiga.

Peringkat seterusnya ialah pemantapan jiwa. Setelah jiwa seseorang itu telah dikukuhkan dengan unsur *tāwbah*, *ṣabr* dan *shukr*, kemudian melalui peringkat latihan dan didikan kejiwaan dengan unsur *rajā'*, *khawf* dan *zuhd*, seterusnya seseorang itu perlu

⁸²⁶ Sila rujuk bab tiga 3.1.6: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Zuhd*.

melalui peringkat ketiga untuk memantapkan jiwa dengan dua unsur *maqām* iaitu *tawakkal* dan juga *riḍā*.

Rajah 4.4: Peringkat Ketiga



Dalam Rajah 4.4 di atas menunjukkan proses pertama dalam pemantapan jiwa ini ialah *tawakkal*. Setiap manusia yang inginkan perubahan ke arah kebaikan sudah pasti perlu adanya usaha yang berterusan seiring dengan proses penyucian jiwa dan kebergantungan sepenuhnya kepada Allah S.W.T.. Konsep kebergantungan ini diertikan sebagai *tawakkal*. Dalam usaha untuk mencapai hasrat ini, seseorang perlulah sentiasa meletakkan dirinya dengan kebergantungan sepenuhnya kepada Allah S.W.T.. Namun kebergantungan ini bukan semata-mata, seseorang mestilah mengiringi kebergantungan itu dengan usaha. Ini kerana konsep usaha tersebut hanya dilakukan semata-mata kerana Allah S.W.T. dan keadaan ini juga merupakan cabang kepada konsep *tawakkal*. Selain itu, kesan *tawakkal* dapat dilihat melalui usaha dan pergerakan bagai mencapai sesuatu tujuan⁸²⁷. Oleh yang demikian, seseorang yang inginkan kesejahteraan jiwa dari dikotori dengan penyakit-rohani perlulah berusaha keras dan bertekad tidak mengulangi perbuatan negatif di samping menguatkan hati agar sentiasa bertawakkal kepada Allah S.W.T..

⁸²⁷ Sila rujuk bab tiga 3.1.7: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Tawakkal*.

Apabila seseorang itu bertawakkal, ia dapat membangkitkan semangat dirinya bahawa, Allah S.W.T. sentiasa bersamanya setiap detik dan ketika. Keadaan ini dapat mengelakkan perasaan putus asa bersarang dalam diri seseorang. Bertepatan dengan pendekatan al-Makki menyatakan bahawa *tawakkal* adalah kebergantungan keseluruhan hidup seseorang hamba hanya kepada Allah S.W.T. tanpa keluh kesah dan yakin dengan ketentuan Allah S.W.T. itu akan terlaksana⁸²⁸.

Penekanan al-Makki terhadap *al-Wakīl* iaitu Allah S.W.T. juga dilihat penting dalam membangkitkan serta menguatkan keazaman seseorang untuk berjaya⁸²⁹. Ia juga dapat dikenali sebagai potensi mengenal Pencipta⁸³⁰. Ini jelas, seseorang perlu meyakini dan bergantung sepenuhnya kepada *al-Wakīl*, *ṣabr* dengan segala dugaanNya, *riḍā* kepadaNya, sentiasa bersangka baik terhadapNya dan sentiasa mengingat hikmatNya terhadap sesuatu yang berlaku akan melahirkan rasa semangat dan ketabahan hati serta akan lebih kuat daya tahan dalam menghadapi segala musibah. Hal ini akan mengikis rasa lemah, ketidak upayaan diri kepada sifat-sifat yang positif dalam menjalani kehidupan.

Dalam konteks merawat penyakit rohani ini, sebagai seorang muslim wajib menerapkan sifat *tawakkal* ini sebagai pengukuhan benteng akidah seseorang kerana ianya

⁸²⁸ *Ibid.*.

⁸²⁹ *Ibid.*.

⁸³⁰ Manusia telah dibekalkan naluri mengenal Pencipta, Allah S.W.T.. Ia dapat dibuktikan dengan ayat al-Qur'an yang bermaksud "*Dan (ingatlah wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka, dan Ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Ia bertanya dengan firmanNya): "Bukankah Aku tuhan kamu?" Mereka semua menjawab: "Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi". Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak: "Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini".* Surah al-A'rāf 7: 172. Peristiwa ikrar dalam ayat tersebut menunjukkan manusia telah mengaku Allah S.W.T. sebagai Tuhan yang disembah.

dapat dilihat apabila al-Makki⁸³¹ menjelaskan perhubungan *tawakkal* dengan Qada' dan Qadar Allah S.W.T. seperti dengan menyakini setiap sesuatu yang diperolehi dan dialami adalah rezeki dan ketetapan yang telah ditetapkan sejak azali lagi⁸³¹. Bilamana seseorang meyakini ketetapan tersebut, tidak timbul persoalan dengki mendengki sesama manusia, sombong, putus asa, marah dan sebagainya. Jiwa seseorang yang benar-benar *tawakkal* kepada Allah S.W.T. tidak akan mengalami kecelaruan dan ketegangan serta tidak bimbang di atas sesuatu yang akan berlaku samada ianya musibah atau nikmat. Ini kerana keyakinannya yang kuat terhadap segala urusan Allah S.W.T. yang telah ditetapkan mempunyai hikmah yang tersendiri.

Oleh yang demikian, bagi membangunkan spiritual yang sihat tanpa penyakit negatif dalam diri perlulah menerapkan konsep *tawakkal* ini sebagai perisai di samping diiringi dengan usaha sebagai medium untuk mencapai sesuatu matlamat. Hal ini menjadikan seseorang individu lebih berkeyakinan terhadap diri, tabah, tenang dalam kehidupannya.

Seterusnya, usaha pemantapan jiwa yang kedua setelah *tawakkal* ialah *riqā*. Proses ini lahir bertujuan menjadikan seseorang itu lebih kukuh menahan segala cabaran dan dugaan yang mendatang. Seseorang pesakit telah sedar bahawa kesan penyakit hati ini telah membawa banyak kemusnahan dalam kehidupannya terhadap dirinya dan masyarakat sekeliling serta tidak mahu ianya terus berulang. Oleh yang demikian, unsur pengukuhan diri kepada Allah S.W.T. secara menyeluruh amat penting bagi meghindarkan penyakit-

⁸³¹ *Ibid.*.

penyakit tersebut bertapak kembali di dalam hati seseorang. Ini dapat dilihat apabila penerapan elemen *riḍā* dijadikan asas sebagai pemantapan jiwa tersebut.

Daripada perbincangan *riḍā* yang telah dinyatakan oleh al-Makki dalam kitabnya *Qūt al-Qulūb*, maka dapat dimanfaatkan beberapa perkara dalam usaha membangunkan spiritual dan potensi rohani seseorang insan. Dalam aspek tegahan dari Allah S.W.T itu, perlu ditekankan kepada seseorang insan supaya menanam keyakinan dalam dirinya bahawa ia bukannya bererti Allah S.W.T bersifat bakhil atau tidak memakbulkan permintaan hambaNya, tetapi ia merupakan tarbiyah atau ujian terhadap hambaNya itu. Dia juga mesti difahamkan bahawa ujian dan tarbiyah daripada Allah S.W.T. itu sebenarnya dapat melahirkan rasa keyakinan yang kukuh serta teguh pendirian terhadap Tuhan serta menjadikannya sebagai batu loncatan untuk mendekatkan lagi dirinya kepada Tuhan. Dia juga perlu difahamkan, secara realitinya, manusia yang sering terdedah kepada kesusahan, kepayahan, kesakitan, ditimpa pelbagai bencana dan sebagainya akan sentiasa mengharapkan suatu kuasa ghaib yang maha Agung untuk membantunya membebaskan diri dari belenggu tersebut⁸³² di samping sentiasa berdaya usaha memohon ketahanan jiwa untuk menghadapinya⁸³³. Justeru, dia akan dapat mencapai kekuatan jiwa melalui *maqām riḍā* tersebut kerana keyakinan yang timbul terhadap segala pemberian dan tegahan itu adalah semata-mata kerana Allah S.W.T.. Hasilnya, ia akan dapat membantu seseorang itu

⁸³² Rujuk Surah al-An'am 6: 63-64.

⁸³³ Zahir, Rafqī (1980), *Qiṣṣah al-Adyān Dirāsāt Tarikhiyyah Muqāranah*, Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, hlm. 7, Rujuk Che Zarrina Sa'ari (2007), "Peranan Penyucian Jiwa (*Tazkiyah al-Anfus*) Terhadap Pembangunan Insan Dalam Masyarakat Bertamadun" *Prosiding Seminar Tasawuf Negeri Sembilan 2007*, Negeri Sembilan: Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan, hlm. 97.

menghindari pelbagai masalah penyakit jiwa dan mental seperti murung, gelisah, kecelaruan mental dan sebagainya⁸³⁴.

Pelatihan dalam mencernakan *maqām riḍā* ini akan menyebabkan seseorang itu *riḍā* dengan segala ujian yang menimpanya dan tidak pula sedikit pun menggugat keimanannya kerana dia telah meyakini dengan sesungguhnya bahawa ini adalah peraturan yang telah Allah S.W.T. tetapkan kepada hambaNya. Justeru, dia akan menjadi seorang yang *riḍā* dan sentiasa berserah kepada Allah S.W.T. serta akan bersabar dalam menghadapi segala musibah yang menimpanya.

Hal ini termasuk di dalam perbincangan al-Makkī ketika menjelaskan kriteria dan sifat-sifat orang yang *riḍā*. Oleh yang demikian, kriteria-kriteria tersebut yang merupakan beberapa langkah untuk pemantapan jiwa seseorang ke arah pemulihan diri harus dijelaskan secara tuntas kepadanya supaya dia mampu menjana pengukuhan peribadinya untuk menjadi seorang muslim yang unggul serta sejahtera dari sudut rohani dan jasmani⁸³⁵.

Dalam hal ini, seseorang yang menghadapi masalah kehidupan juga hendaklah ditanamkan perasaan *riḍā* yang tinggi terhadap ketentuan yang telah ditetapkanNya dengan melihat ianya sebagai keadilan dan ketetapan yang penuh hikmah. Dari situ, maka tidak timbulah perasaan hasad dengki dan sombong di antara sesama manusia kerana, apabila seseorang itu bersabar dengan ujian seperti kesusahan dalam hidup yang menimpanya,

⁸³⁴ Sila rujuk bab tiga 3.1.8: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Riḍā*.

⁸³⁵ *Ibid.*.

disertakan dengan kesedaran terhadap kesan buruk yang terbit dari penyakit-penyakit hati yang boleh membawa kepada dosa dan menzalimi diri dan masyarakat sekeliling, maka dia akan menghindari perkara-perkara keji itu. Ini bersesuaian dengan pandangan al-Makki yang melihat bahawa ketentuan yang telah ditentukan dalam bentuk musibah atau kesusahan yang menimpa seseorang itu adalah sebagai balasan kepada seseorang individu tersebut di atas segala dosa-dosanya⁸³⁶.

Sehubungan dengan itu, seseorang itu juga perlu diterangkan dan ditanamkan kefahaman bahawa ganjaran *riḍā* di akhirat adalah lebih besar berbanding ganjaran syurga 'And yang merupakan diantara syurga yang tertinggi⁸³⁷. Malah, dia hendaklah memahami dan meyakini bahawa bentuk ganjaran tersebut mampu melahirkan rasa tenang dan berkehendakkan kepada ganjaran tersebut. Hal ini akan menimbulkan motivasi diri serta kegigihannya untuk berusaha dan terus berusaha bagi mendapatkan ganjaran itu melalui penerapan *riḍā* terhadap dirinya. Dalam situasi ini seorang insan tidak akan berpeluk tubuh tanpa usaha kerana *riḍā* terhadap apa yang berlaku seperti sejujur mayat. Apabila usaha yang dilakukannya itu berterusan, ia hendaklah meyakini bahawa usahanya itu dengan keizinan Allah S.W.T. akan membuahkan hasil yang positif di samping dapat mengukuhkan penghampiran (*taqarrub*) dirinya kepada Allah S.W.T..

Selain itu, seseorang itu juga perlu dilatih supaya sentiasa *riḍā* segala ketentuan Allah S.W.T. dan tidak sesekali menyalahkan takdir kerana kesilapan dan kelalaian dalam sesuatu perkara. Namun, dia seharusnya sedar dan belajar akan kesilapan tersebut,

⁸³⁶ *Ibid..*

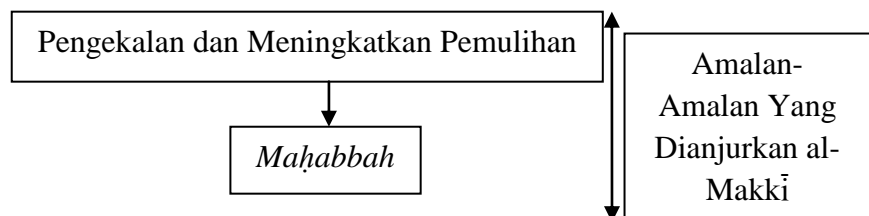
⁸³⁷ *Ibid..*

menyesali perbuatan tersebut dan berazam tidak akan mengulanginya lagi. Justeru, ia akan melatih dirinya supaya sentiasa bertaubat dan beristighfar serta mengakui segala kesilapannya dengan *tāwbah naṣuḥa*⁸³⁸. Situasi ini akan mewujudkan suasana aman, tenang, harmoni dalam jiwanya sebagai seorang insan yang pada asalnya dilahirkan dalam keadaan suci bersih kerana pembangunan diri seseorang insan adalah kepada mereka yang berfikiran positif dan sentiasa berusaha ke arah kebaikan dan kejayaan demi kerana Allah S.W.T. dalam usaha mencapai *maḍātillāh*.

iv) Peringkat Keempat.

Seseorang telah melalui peringkat pertama hingga tiga di mana langkah pertama lebih menekankan kepada aspek permulaan dalam merawat penyakit rohani iaitu berbentuk pengukuhan dan penyerahan. Kemudian disusuli dengan peringkat kedua iaitu proses dalam melatih serta mendidik jiwa agar sentiasa terkawal. Seterusnya peringkat ketiga yang menekankan unsur pemantapan jiwa. Manakala peringkat yang terakhir ialah unsur pengekatan dalam meningkatkan kepulihan seseorang. Langkah ini dilihat amat penting bagi merelisasikan hasil yang terbaik daripada peringkat satu hingga tiga.

Rajah 4.5: Peringkat Keempat



⁸³⁸ Zaydān, ‘Abd al-Karīm (1987), *Majmū‘ah Buḥūth Fiqhiyyah*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, hlm. 235.

Berdasarkan Rajah 4.5 di atas, peringkat pengekaln serta meningkatkan kepulihan boleh dicapai bermula daripada keazaman seseorang yang tinggi disertai dengan komitmen secara berterusan dari diri sendiri. Oleh itu, *maḥabbah* dilihat mampu merealisasikan proses pegekaln dan peningkatan tersebut. Dalam usaha ini, seseorang perlulah menanam rasa sayang, cinta dan rindu kepada Allah S.W.T.. Apabila rasa cinta dan sayang ini meresap ke dalam jiwa seseorang, maka akan terbit rasa tenang serta kemanisan dalam mendekatkan diri kepada Allah S.W.T.⁸³⁹. Hal ini akan menjauhkan diri seseorang dari melakukan perkara-perkara yang mungkar dan negatif kerana merasa malu dengan kekasihnya yakni Allah S.W.T.. Oleh yang demikian, perasaan cinta dan sayang ini dapat mengekalkan serta meningkatkan pemulihan jiwa seseorang dari dimasuki oleh anasir-anasir negatif dan buruk.

Komitmen secara berterusan pula, seseorang itu haruslah menumpukan minda, diri dan jiwa dengan sentiasa mengingatiNya selaku pemberi nikmat iaitu membasahkan lidah dengan lafaz-lafaz zikir. Amali tersebut tergolong di antara amalan para *maḥabbah*. Mereka sentiasa membasahkan lidah mereka dengan berzikir bagi meraih cinta Allah S.W.T. ke atas diri mereka. Zikir yang berterusan juga merupakan kesempurnaan kepada *maḥabbah*⁸⁴⁰. Selain itu juga, seseorang perlulah menghiasi malam dengan bertahajud, munajat serta beribadah kepadaNya juga sebagai tanda mengingatiNya. Ini kerana praktikal

⁸³⁹ Sila rujuk bab tiga 3.1.9: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Maḥabbah*.

⁸⁴⁰ Zikir yang hakiki kepada Allah S.W.T. dapat melupakan segala sesuatu yang lain selain dariNya. al-Qushayrī (2003), *op.cit.*, hlm. 357. Dalam hal ini zikir dilihat mampu menjadi benteng yang kuat kepada jiwa seseorang. Antara implikasi positif yang diperolehi daripada zikir ialah membebaskan seseorang dari belenggu rohani seperti kelalaian dan kealpaan, menghilangkan hijab yang menghalang shuhud, sentiasa abadi bersamaNya, dan sentiasa merindukan kalam-kalam Allah S.W.T.. Amir al-Najjar (2004), *Psikoterapi Sufistik Dalam Kehidupan Modern*, (terj), Jakarta: Penerbit Hikmah, hlm. 29 yang diterjemahkan dari kitab asal *Al-Taṣawwuf al-Nafsī*, Terbitan Mesir: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb. Namun kesan zikir yang berterusan sahaja dapat memberi impak yang positif kerana kesan praktikal ini berbeza-beza ke atas manusia berdasarkan keikhlasan dan kesungguhan seseorang. Penguasaan hati yang sepenuhnya ketika berzikir mampu memberikan kesan yang mendalam kepada pengamalNya, hal ini juga berlaku jika sebaliknya. Lihat al-Sharqawī, Ḥasan Muḥammad (1984), *Nahw ‘Ilm Nafs Islāmī*, Iskandariah: Mu’assasat Shabab al-Jāmi‘ah, hlm. 239.

tersebut dapat menghasilkan bibit-bibit cintaNya serta sekaligus memperoleh ketenangan dan kesenangan yang dapat dirasakan oleh jiwa⁸⁴¹.

Terdapat banyak lagi praktikal yang telah digariskan oleh al-Makki untuk meraih cinta Ilahi. Praktikal-praktikal tersebut mampu membangkitkan rasa sayang seseorang terhadap Penciptanya serta menumpukan sepenuhnya jiwa dan diri mereka kepada kekasihNya. Daripada aspek praktikal tersebut perlu ditekankan kepada seseorang insan supaya sentiasa melakukannya, kerana ia dapat memberi komitmen kepada seseorang dalam mengekalkan serta meningkatkan kepulihan dari penyakit-penyakit rohani serta dapat melahirkan jiwa individu yang kuat kerana di antara tanda seseorang itu cinta dan sayang terhadap Allah S.W.T. ialah tidak takut ke atas celaan dari makhluk dengan cintanya itu seperti bersifat fakir serta tidak meminta pujian dari makhluk ke atas kecintaanya kepada Allah S.W.T.⁸⁴². Hal ini dapat menghindarkan seseorang dari merasa sombong, ego, takbur, riya', cintakan dunia, putus asa dan sebagainya.

Dalam peringkat ini, seseorang juga perlu melatih jiwanya agar kasih serta sayang kepada Allah S.W.T. kerana ia dapat melahirkan rasa *khawf* (takut) apabila seseorang itu mengenali Allah S.W.T., hal ini akan mendekatkan lagi diri seseorang kepada PenciptaNya. Situasi ini membangkitkan rasa ketenangan serta menerbitkan akhlak yang baik. Di samping itu juga, al-Makki telah mengkategorikan beberapa sifat-sifat sebagai *maḥabbah*

⁸⁴¹Sila rujuk bab tiga 3.1.9: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Maḥabbah*. Lihat juga Karzon, Anas Ahmad (2007), *op.cit.*, hlm. 177 dan 182. Dalam praktikal solat sunat tahajjud ini terdapat banyak kelebihan, faedah dan manfaatnya dari pelbagai sudut seperti kesihatan tubuh, emosi dan jiwa telah dibuktikan secara saintifik. Untuk penjelasan ini, sila rujuk Mohammad Salleh (2007), *Terapi Solat Tahajjud*, Malaysia: PTS Millennia Sdn. Bhd., hlm. 136-176.

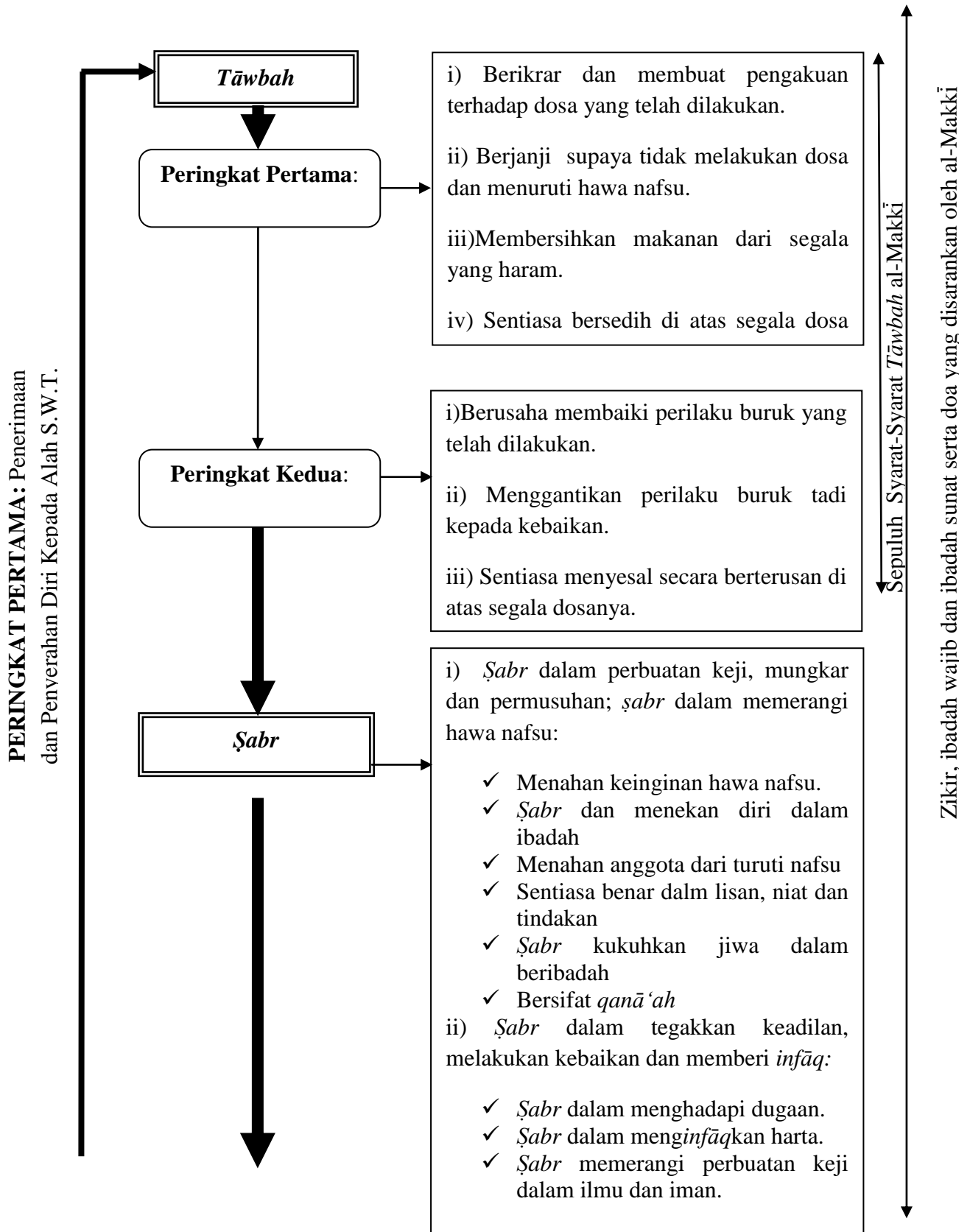
⁸⁴²Sila rujuk bab tiga 3.1.9: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Maḥabbah*.

antaranya ialah seseorang itu mestilah sentiasa cergas, teguh serta bersungguh-sungguh dalam beribadah serta tidak lemah iman dan hatinya. Ia dilihat dapat membantu mengentalkan lagi semangat seseorang dalam menghadapi apa jua musibah, ujian dan keadaan yang melanda. Ini bertepatan dengan kenyataan beliau, ujian dan musibah adalah tanda Allah S.W.T. menyatakan kasih sayangNya terhadap hambaNya yang merupakan nikmat yang terbesar kepada manusia kerana ia adalah impian yang ditunggu-tunggu dalam mencapai *ma'rifah*Nya⁸⁴³. Situasi ini akan membangunkan spiritual seseorang ke arah yang lebih sihat. Apabila spiritual seseorang sihat dan sempurna, maka implikasi positif akan terserlah melalui perilaku yang sihat, minda yang sihat, emosi yang sihat serta tubuh badan yang sihat.

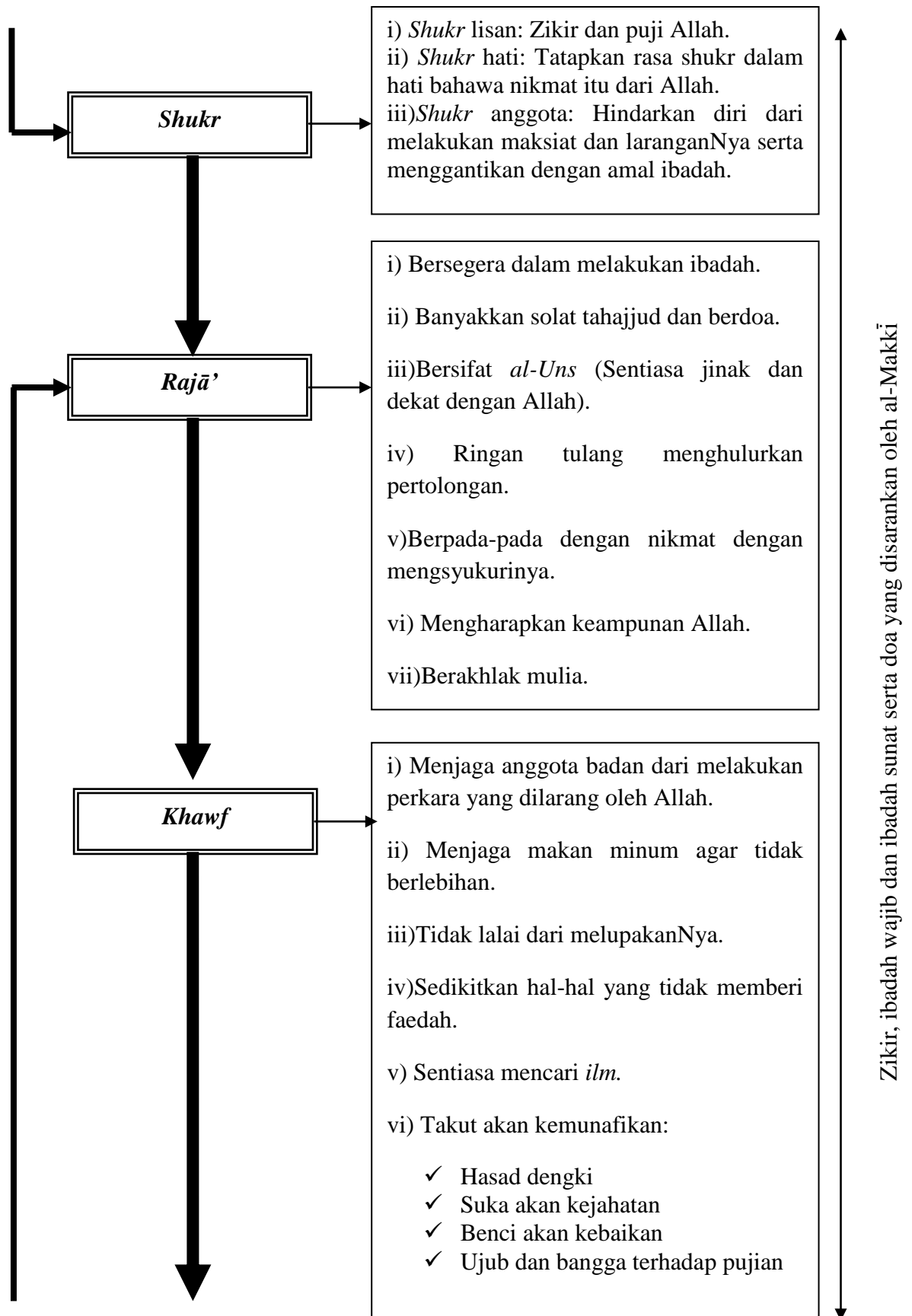
Setelah lengkap melalui keempat peringkat tersebut, seandainya seseorang itu kecundang ditengah jalan dia perlulah melakukan proses terapi ini bermula dari peringkat pertama tadi sehingga ke peringkat akhir. Rajah lengkap proses psikoterapi ini adalah seperti di bawah:

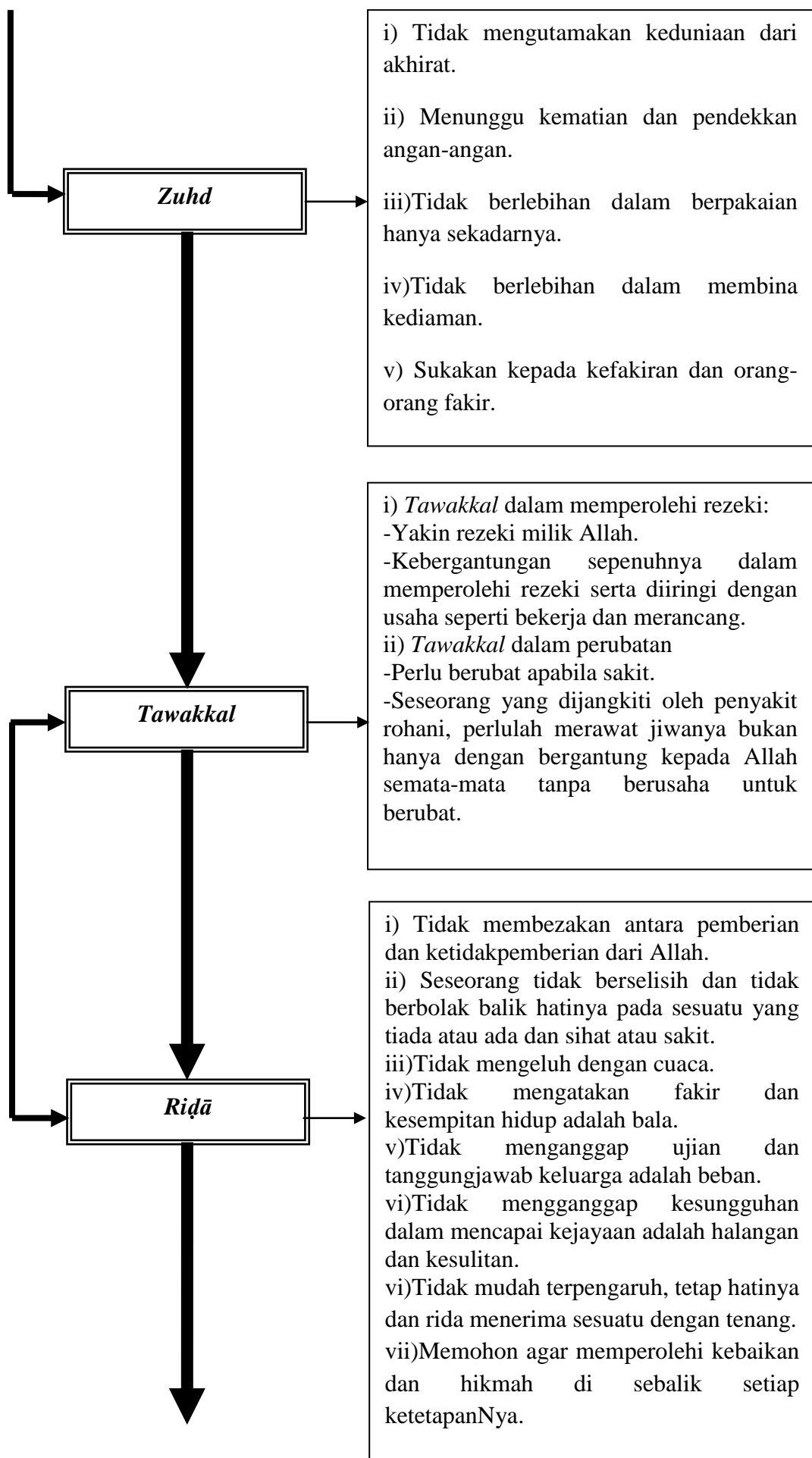
⁸⁴³ *Ibid..*

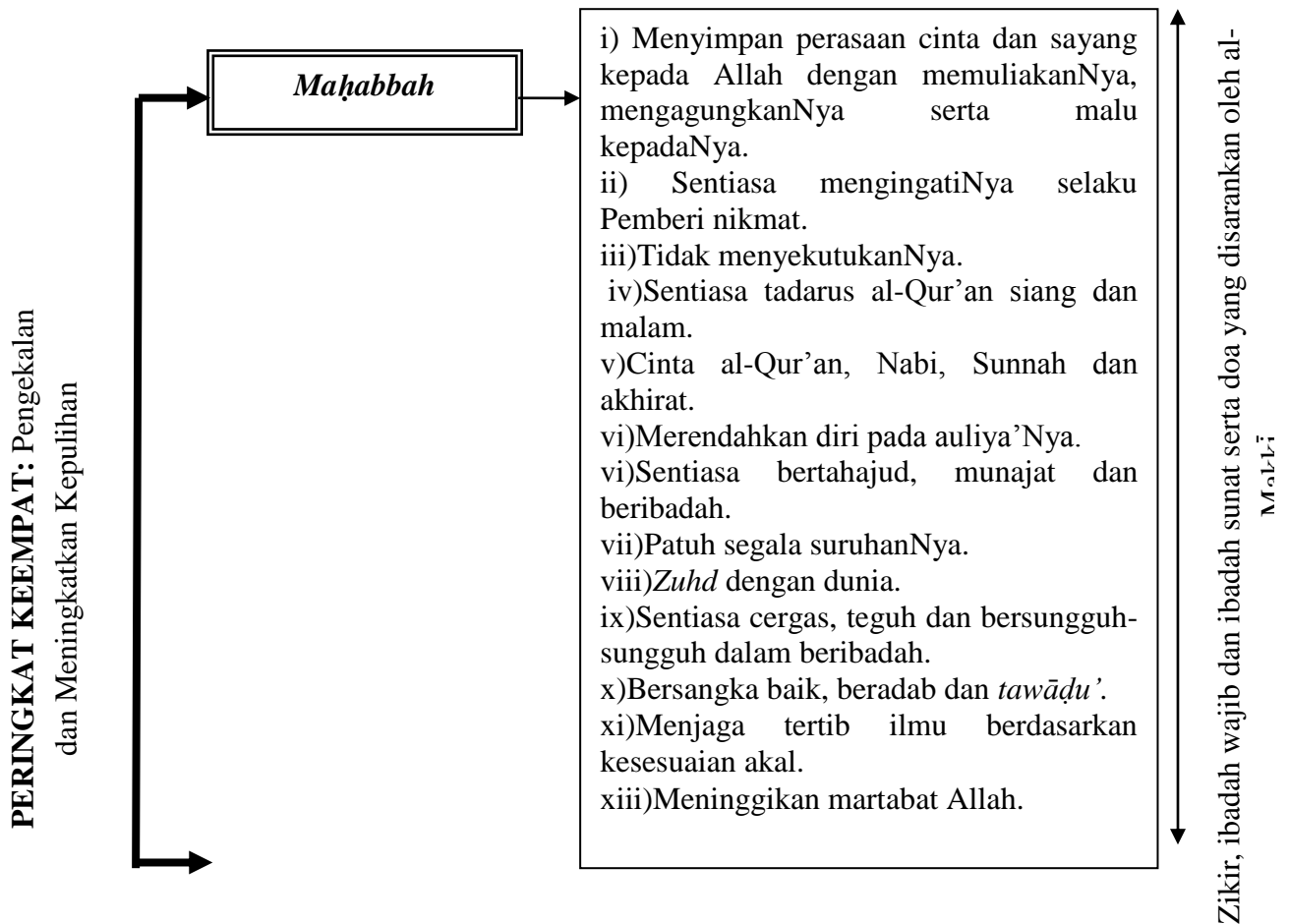
Rajah 4.6: Kaedah Psikoterapi Islam berdasarkan *Maqāmāt al-Makki*



PERINGKAT KEDUA: Latihan dan Didikan Kejiwaan







Oleh yang demikian, apabila peringkat-peringkat ini lengkap berdasarkan kepada pendekatan tasawuf iaitu *maqāmāt* bagi membentuk nilai-nilai akhlak yang baik itu dilaksanakan secara sempurna, maka akan terjelma personaliti manusia. Muslim yang memiliki nilai akhlak yang cukup perkasa dan boleh diketengahkan bagi menghadapi cabaran zaman. Personaliti yang terhasil dari proses ini, kita yakin, tidak mudah gayat atau silau dengan tawaran yang disajikan oleh zaman mana sekalipun⁸⁴⁴.

⁸⁴⁴ Zakaria Stapa (1996), "Pendekatan Tasawuf: Satu Alternatif Ke Arah Memperkasakan Nilai-Nilai Akhlak Islam Dalam Menghadapi Cabaran Era Globalisasi", *Proceeding of the International Seminar on Islamic Theology and Philosophy*, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor, Jun, hlm. 161.

4.2.2 Sintesis Perbincangan *Maqāmāt* al-Makkī Sebagai Psikoterapi Islam

Dalam tajuk ini, pengkaji akan membincangkan beberapa elemen Psikoterapi Islam hasil dari perbincangan sembilan *maqāmāt* al-Makkī antaranya ialah:

i. Penggantian sifat negatif kepada sifat positif (*Opposite Therapy*)⁸⁴⁵

Penekanan yang diberikan oleh al-Makkī berhubung dengan konsep penggantian sifat negatif kepada sifat positif atau *opposite therapy* ini dapat dilihat pada beberapa *maqām* yang telah dibincangkan oleh al-Makkī. Antaranya ialah dalam perbincangan *maqām tāwbah*, al-Makkī dalam memperkatakan perihal orang bertaubat iaitu berusaha dalam menggantikan amalan buruk seseorang kepada amalan-amalan yang salih⁸⁴⁶. Elemen penggantian ini juga turut ditekankan dalam syarat-syarat orang yang bertaubat seperti kenyataan beliau yang diambil dari para ulama’:

“Di antara ciri-ciri orang yang benar-benar bertaubat ialah dengan menggantikan nikmat menuruti hawa nafsu dengan nikmat dalam melakukan ketaatan, menggantikan kegembiraan dalam melakukan dosa kepada kesedihan dosa tersebut”⁸⁴⁷

Selain itu, elemen ini juga dapat dilihat dalam *maqām ṣabr*, iaitu dengan menjauhi berbagai keinginan syahwat dan bersabar dengan sentiasa berada pada jalur yang dibenarkan oleh syara’⁸⁴⁸. Dalam hal ini, dilihat terdapat unsur negatif iaitu keinginan

⁸⁴⁵ *Opposite Therapy* ialah terapi perlawanan di antara sifat tercela yang menjangkiti hati dengan mengubahnya dengan sifat yang mulia atau positif. Terapi ini juga telah digunapakai oleh al-Ghazālī “*Gazali’s most favourite therapy is the therapy of opposites, his therapy is based on integration of action and thinking*”. Rujuk Rizvi, Syed Azhar (1989), *Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends*, Pakistan: Seraj Munir, hlm. 67.

⁸⁴⁶ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 340.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, jil. 1, hlm. 321.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, jil 1, hlm. 352.

syahwat yang mesti dijaui, kemudian digantikan dengan unsur positif iaitu dengan kesabaran dalam sentiasa berada di dalam landasan syara’.

Penggantian dari sifat negatif kepada positif juga dapat dijumpai di dalam perbincangan *maqām shukr* iaitu *shukr* melalui anggota badan dengan menghindarkan diri melakukan maksiat dan menggantikan dengan melakukan amalan baik serta menggunakan nikmat yang dikurniakan kepada manusia untuk beribadah kepadaNya⁸⁴⁹. Ini kerana, nikmat Allah S.W.T. tidak terhitung banyaknya. Antara nikmat yang paling besar ialah nikmat iman kepada Allah S.W.T., Rasul dan al-Qur’an⁸⁵⁰. Begitu juga dengan *maqām zuhd* yang juga boleh menggantikan unsur negatif dalam jiwa seperti cintakan harta, cintakan dunia, sombong, takbur, dengki dan sebagainya⁸⁵¹.

Secara umumnya, kelihatan terdapat keselarasan konsep penyucian jiwa yang dijelaskan oleh al-Makkī dalam usaha membentuk pembangunan jiwa dan spiritual yang sihat. Iaitu melalui *tāwbah* dengan membersihkan hati dan jiwa dari dosa noda atau dari penyakit rohani. Kemudian menggantikannya dengan sifat-sifat terpuji seperti *ṣabr*, *shukr*, *khawf*, *rajā’* dan sebagainya. Ianya selari dengan konsep dalam tasawuf iaitu konsep *takhallī* dan *taḥallī*, di mana, *takhallī* ialah ‘pengosongan’ dari sifat-sifat tercela, manakala *taḥallī* pula membawa maksud ‘pengisian’ atau menghiasi diri dengan elemen-elemen yang baik dan terpuji⁸⁵².

⁸⁴⁹ *Ibid.*, jil. 1, hlm. 363.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, jil. 1, hlm. 368 dan 372.

⁸⁵¹ Sila rujuk bab tiga 3.1.6: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Zuhd*.

⁸⁵² Ḥawwā, Sa’īd (1979), *Jund Allāh Thāqafah wa Akhlāqān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. ed. 2, hlm. 190.

ii. Penekanan teori dan praktikal

Di dalam *Qūt al-Qulūb*, khususnya perbincangan mengenai *maqāmāt*, jelas menunjukkan perbincangan yang berbentuk teori. Namun begitu, ia bukan hanya teori semata-mata, malah turut menekankan unsur-unsur praktikal. Buktinya, al-Makkī telah memperuntukkan halaman yang khusus bagi membincangkan serta menyenaraikan beberapa amalan-amalan yang perlu dipraktikkan untuk kehidupan harian kepada manusia⁸⁵³ dan ianya selari dengan saranan beliau supaya sentiasa mengerjakan amal kebajikan serta menjauhi segala laranganNya⁸⁵⁴. Ini menunjukkan bahawa al-Makkī telah menekankan kedua-dua aspek tersebut di dalam *Qūt al-Qulūb*nya sebagai panduan dalam mendidik jiwa manusia.

iii. Pendekatan elemen motivasi

Motivasi adalah suatu proses psikologi atau kognitif yang bersifat subjektif dan yang paling asas, daripada proses kognitif yang aktif dan positif, ia akan diikuti dengan pelbagai aspek yang lain seperti kebolehan, potensi dalam bekerja, bersemangat dan bersungguh-sungguh di dalam sesuatu pekerjaan⁸⁵⁵. Motivasi seseorang akan datang apabila kognitifnya dapat berfungsi secara baik dan sihat, keupayaan dalam memikirkan segala tindakannya, berkeyakinan pada diri, berdaya untuk membuat keputusan dan mampu melakukan sesuatu perbuatan secara ikhlas tanpa paksaan. Motivasi adalah dari perkataan Inggeris iaitu ‘*motivation*’ yang diambil dari perkataan Latin ‘*movere*’ yang membawa

⁸⁵³ Sila rujuk bab tiga 3.2: Amalan-amalan yang Dianjurkan oleh Al-Makkī dalam *Qūt al-Qulūb*.

⁸⁵⁴ Al-Makkī (1997), *op.cit.*, jil. 1, hlm. 354.

⁸⁵⁵ Ahmad Shukri Mohd Nain (2002), *Tingkah laku Organisasi, Pengenalan Tingkah laku Individu*, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, hlm. 226.

maksud menggerakkan atau mendorong⁸⁵⁶. Ia merupakan satu dorongan untuk membangkitkan, menguatkan dan mengarah kelakuan seseorang. Selain itu juga, ia boleh dimaksudkan dengan satu proses yang menghasilkan, mengarah dan mengekalkan tingkah laku individu bagi mencapai sesuatu matlamat. Motivasi juga dikatakan sebagai satu bentuk pendorong yang melibatkan kesediaan seseorang individu dalam menyumbangkan tenaga dan usaha untuk mencapai sesuatu matlamat, tujuan atau ganjaran. Ganjaran ialah satu keperluan yang mendesak mereka untuk bertindak serta maju, kemudian menjadi matlamat kepada sesuatu tindakan tersebut⁸⁵⁷. Setiap individu perlukan kepada sanjungan dan ganjaran di atas segala perbuatan atau amalan yang dilakukan kerana ia menjurus ke arah kepuasan seseorang ketika mendapat ganjaran atau sesuatu yang dilakukan⁸⁵⁸.

Kesimpulannya, motivasi merupakan satu bentuk dorongan atau paksaan yang wujud dalam diri seseorang untuk melakukan sesuatu⁸⁵⁹. Dorongan ini akan dapat mempengaruhi diri untuk melakukan sesuatu yang lebih baik dan terbaik demi kejayaan dirinya. Semangat yang bangkit dari dalam diri akan memberi rangsangan yang kuat pada diri untuk melaksanakan sesuatu yang membina dan pembangunan diri, emosi dan jiwa.

Oleh yang demikian, pengkaji melihat terdapat hubungan yang rapat di antara perbincangan *maqāmāt* al-Makkī dengan elemen motivasi yang dijelaskan di atas. Ia dapat dihuraikan dan diperincikan dengan beberapa ciri-ciri antaranya ialah:

⁸⁵⁶ Jaafar Muhmaad (2000), *Kalakuan Organisasi*, Kulala Lumpur: Leeds Publications, ed. 4, hlm. 119. Lihat juga Ivancerich, John M. (1997), *Organization Behaviour and Performances*, Califonia: Goodyear Publishing INC, hlm. 99.

⁸⁵⁷ Ahmad Shukri Mohd Nain (2002), *op.cit.*, hlm. 227.

⁸⁵⁸ Tengku Sarina Aini Tengku Kasim & Fadillah Mansor (2007), “Keperluan Motivasi dalam Pengurusan Kerja Berkualiti dari Persektif Pemikiran Islam” *Jurnal Usuluddin*, Bil 25, Januari, hlm. 112.

⁸⁵⁹ Waitley, Denis E. (1979), *The Psychology of Winning*, Singapore: Waitley International, hlm. 91.

a- Pembentukan matlamat

Seseorang individu terdorong untuk melakukan sesuatu tindakan apabila mempunyai matlamat atau tujuan yang jelas. Matlamat merupakan satu bentuk tenaga psikologi yang akan mendorong individu untuk melakukan sesuatu tingkah laku yang sesuai. Matlamat seseorang pula berkait rapat dengan tahap keinginan individu untuk cuba memenuhi segala aspek keperluan dalam kehidupan. Oleh itu, ia saling berkaitan dengan matlamat hidup yang telah diuraikan oleh pengkaji sebelum ini.

Sehubungan dengan itu, perbincangan *maqāmāt* al-Makki jelas menunjukkan matlamat yang ingin dicapai ialah untuk mencapai *ma'rifah* Allah S.W.T. serta untuk memperolehi kebahagiaan, kesenangan, tenteram, harmoni jiwa, emosi serta jiwa. Matlamat ini menjadi hala tuju utama dan mengetahui cara-cara untuk memperolehi apa yang telah diidamkan. Sebagaimana *maqām tawbah* yang telah dibawakan oleh al-Makki, tujuan *tawbah* adalah untuk mencapai *ma'rifah* Allah S.W.T. dan mencapai kebenaran dengan menyucikan jiwa dari dosa-dosa yang dilakukan serta diikuti dengan syarat-syarat yang telah disarankan sebagai pengawasan diri dari berulangnya dosa tersebut⁸⁶⁰. Begitu juga dengan perbincangan *maqām* seterusnya yang mempunyai matlamat yang sama. Dengan adanya matlamat yang jelas tersebut, maka ianya dapat meningkatkan daya motivasi seseorang ke arah yang lebih baik.

⁸⁶⁰ Sila rujuk bab tiga 3.1.1: Pemikiran al-Makki dalam *Maqām Tawbah*.

b- Ganjaran

Setiap perbincangan *maqāmāt* oleh al-Makkī dapat dilihat beliau begitu menekankan penerangan tentang ganjaran dan kelebihan apabila sesuatu *maqām* itu diusahakan⁸⁶¹. Dengan ganjaran tersebut telah memberikan dorongan kepada seseorang untuk lebih lagi berusaha dalam beribadah kepadaNya serta memperoleh ketenangan diri. Antaranya penjelasan *maqām riḍā*, yang menyatakan implikasi positif kepada diri seseorang yang *riḍā* dengan setiap ketetapan Allah S.W.T. seperti memperoleh kegembiraan dalam setiap ketentuanNya, ketenangan jiwa dalam menghadapi setiap keadaan terutamanya dalam menghadapi kesusahan dan dugaan dunia. Al-Makkī turut mengukuhkan setiap ganjaran tersebut dengan ayat-ayat al-Qur'an seperti ganjaran terhadap hambaNya yang *riḍā* akan mendapat nikmat yang lebih besar dari ganjaran syurga 'And (diantara syurga yang tertinggi).

Di samping itu, hal ini dapat memberi kesan dalam memantapkan serta mengukuhkan lagi keyakinan seseorang bahawa ganjaran tersebut akan diberikan tanpa ada unsur penipuan kerana janji-janji tersebut datang terus melalui kalam Allah S.W.T. yang Agung.

⁸⁶¹ Sila rujuk bab tiga 3.1: Pemikiran al-Makkī mengenai *Maqāmāt* dalam *Qūt al-Qulūb*. Di dalam tema psikologi ciri motivasi ini juga dikenali sebagai Teori Peneguhan. Teori ini melibatkan faktor peneguhan, terutama sekali dalam melibatkan ganjaran sebaik sahaja selepas sesuatu yang baik dan produktif dilaksanakan. Ganjaran akan dilihat sebagai bentuk insentif bagi melaksanakan sesuatu tingkah laku itu. Beck, R.C (1983), *Motivation: Theories and Principles*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc, hlm. 171. Lihat juga Mahmood Nazar Mohamed (2005), *Pengantar Psikologi: Satu Pengenalan Asas Kepada Jiwa dan Tingkah laku Manusia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 294.

c- Sentiasa optimis

Optimis merupakan salah satu strategi dalam usaha untuk meningkatkan motivasi diri. Optimis boleh diertikan sebagai mengetahui masalah dan pandai menyelesaikannya, mengetahui tentang kepayahan dan percaya ia dapat diatasi, melihat sesuatu yang negatif tetapi tetap berfikiran positif⁸⁶², menghadapi kesusahan tetapi menjangkau yang terbaik serta mempunyai sebab untuk mengkritik tetapi memilih jalan untuk bersifat positif⁸⁶³.

Unsur-unsur yang sedemikian boleh didapati dalam beberapa *maqām* yang dibincang oleh al-Makkī antaranya ialah *maqām ṣabr*. Melalui medium *ṣabr* ini, akan menghasilkan satu keyakinan bahawa setiap musibah dapat diatasi dan diselesaikan dengan cara yang terbaik. Ia juga dapat menerbitkan sikap yang sentiasa positif terhadap sesuatu perkara tidak kira dalam situasi susah ataupun senang. Selain itu, unsur optimis ini juga dapat dilihat dalam *maqām rajā'* apabila al-Makkī memberi penekanan terhadap bersangka baik kepada Allah S.W.T.. Sikap optimis terhadap Allah S.W.T. seperti berharap serta bersangka baik bahawa Allah S.W.T. akan memakbulkan segala hajatnya akan menimbulkan motivasi kepada seseorang untuk lebih bergantung dan berharap serta keyakinan sepenuhnya kepada Allah S.W.T. semata-mata⁸⁶⁴. Hal ini juga dapat mengelakkan seseorang itu dari berputus asa dalam menjalani kehidupannya.

⁸⁶² Glickman, Rosalene (2005), *Optimal Thinking*, India: Manjul Books Pvt. Ltd, hlm. 9 dan 18.

⁸⁶³ Rahman & Aisyah (2002), *Membina Kekuatan Diri Remaja Muslim*, Selangor: Pustaka Ilmi, cet. 1, hlm. 54.

⁸⁶⁴ Sila rujuk bab tiga 3.1.4: Pemikiran al-Makkī dalam *Maqām Rajā'*.

4.3 KESIMPULAN

Pembentukan kaedah psikoterapi Islam yang berlandaskan *maqāmāt* Abū Ṭālib al-Makki adalah satu kaedah terapi atau membersihkan jiwa seseorang dari penyakit-penyakit rohani menurut metode psikospiritual Islam dalam merealisasikan matlamat kehidupan sebenar manusia bagi mencapai *ma'rifah* Allah S.W.T.. Kaedah ini disarankan kepada individu yang inginkan pemulihan dari penyakit hati dan mempunyai kesanggupan untuk berubah. Namun langkah ini juga tertakluk kepada hidayah Allah S.W.T. diikuti dengan azam yang kuat untuk berubah serta berusaha agar ia tidak berulang lagi. Ini kerana, proses penyucian jiwa ini mampu membuahkan ketenangan dan kebahagiaan hidup seseorang di dunia mahupun di akhirat.

BAB LIMA

KESIMPULAN DAN CADANGAN

5.0 PENGENALAN

Perbincangan dalam bab ini terbahagi kepada dua aspek. Aspek pertama ialah berkaitan dengan kesimpulan hasil dapatan kajian yang telah pengkaji perolehi. Keduanya pula berkaitan dengan saranan yang dikemukakan untuk kajian akan datang yang banyak menyentuh kepada konsep psikoterapi Islam.

5.1 KESIMPULAN

Peranan psikoterapi dalam proses kaunseling sering menarik perhatian ramai di atas sifatnya yang dilihat sebagai satu bidang yang membantu, terutama dalam menangani pelbagai persoalan kehidupan manusia khususnya yang berkaitan dengan aspek psikologi. Sehingga kini, apabila membicarakan tentang teori, metode dan praktikal psikoterapi serta kaunseling, maka ia tidak dapat lari daripada membicarakan teori, metode dan praktikal yang telah dikembangkan oleh psikologis Barat seperti Psikoanalisis, Humanistik, Terapi Tingkah Laku, Terapi Gestalt dan sebagainya. Namun, sejak akhir-akhir ini apabila masyarakat terutama umat Islam semakin kerap menghadapi ketidakstabilan emosi, psikologi, kognitif dan sebagainya sehingga menimbulkan pelbagai masalah berkaitan

dengan kecelaruan jiwa, maka para psikologis terutamanya psikologis Muslim mahupun ulama' mula melihat bahawa konsep dan teori yang telah dibawa oleh para pemikir barat ini mempunyai kelemahan yang tersendiri, lebih-lebih lagi apabila didapati bahawa hampir ke semua teori barat yang berbentuk saintifik dan objektif ini telah pula mengabaikan entiti minda dan ruh yang diambil berat oleh agama. Sebagai contoh, pengasas kepada psikoanalisis, Sigmund Freud yang kuat berpegang kepada prinsip tidak memasukkan elemen agama dalam teori psikoterapinya, telah menganggap bahawa agama atau kerohanian sebagai satu ilusi dan boleh mengherotkan pandangan manusia terhadap kehidupan.

Oleh yang demikian, dirasakan satu keperluan kepada bidang psikologi khususnya psikoterapi dalam melibatkan unsur-unsur agama dan kerohanian. Hasilnya, ia dapat meningkatkan gaya hidup yang sihat, memberi perasaan kawalan oleh Tuhan, menyediakan harapan, memberi makna diri serta keyakinan kepada seseorang individu tersebut. Kebanyakan ahli terapi melihat kepercayaan kerohanian dan tingkah laku adalah sumber yang paling berkesan dalam meningkatkan perubahan terapeutik. Oleh itu, sebagai umat Islam, perlulah melihat aspek psikologi dan psikoterapi ini melalui kaca mata agama Islam itu sendiri yang dilunasi oleh al-Qur'an dan al-Sunnah.

Justeru, bagi menjana ilmu pengetahuan secara ilmiah berkaitan psikoterapi Islam, maka pengkaji telah menjalankan sebuah penyelidikan yang cuba melihat pemikiran psikoterapi yang berlandaskan ajaran tasawuf seorang tokoh sufi awal Islam yang terkenal

iaitu Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386H/ 996M). Kajian ini cuba difokuskan dengan hanya melihat kepada konsep *maqāmāt* yang ditulis oleh beliau dalam kitab *Qūt al-Qulūb*.

Dalam perbincangan untuk melihat perkaitan elemen agama khususnya Islam dalam menghubungkan kepada elemen terapi, di sini pengkaji telah membahaskan dari aspek yang lebih terperinci iaitu perbincangan psikoterapi Islam berdasarkan jalan Tasawuf yang juga merupakan cabang dalam ilmu Islam. Pendekatan Tasawuf dicadangkan menjadi satu alternatif dalam merealisasikan konsep Psikoterapi Islam. Ini kerana pendekatan Tasawuf yang digunakan adalah merangkumi keseluruhan konsepnya meliputi teori, metode dan pendekatan praktis atau amalan secara berterusan, konsisten lagi serius yang boleh memberi kesan positif dalam pembentukan personaliti dan spiritual insan. Hal ini telah dibuktikan dengan perjalanan sejarah dunia Islam. Selain itu, ilmu Tasawuf juga merupakan satu alat penyempurnaan bagi setiap amalan (Islam) dan iktikad (Iman) seorang muslim. Ilmu ini cukup bermakna dan penting dalam memberi sumbangan kepada proses pementapan amalan, akidah, syariat dan spiritual seseorang Muslim.

Daripada kupasan tersebut, ilmu Tasawuf dilihat penting dalam segenap kehidupan orang Islam dalam membentuk satu kaedah psikoterapi Islam bagi bertujuan pembangunan spiritual umat Islam khususnya. Oleh yang demikian, perbahasan disertasi ini lebih tertumpu kepada elemen *maqāmāt*. Elemen ini merupakan sebahagian dari metode tasawuf dalam proses *tazkiyah al-nafs*. Perbincangan ini juga lebih tertumpu kepada *maqāmāt* yang telah dikupas oleh seorang tokoh tasawuf Islam iaitu Abū Ṭālib al-Makkī dalam melihat hubungannya dengan Psikoterapi Islam.

Bagi menjawab persoalan dan objektif pertama kajian iaitu mengenal pasti latar belakang penulisan *Qūt al-Qulūb* dan idea-idea utama yang diperbincangkan oleh Abū Ṭālib al-Makkī di dalamnya, maka pengkaji menyediakan bab pertama. Dalam bab pertama ini, pengkaji telah membincangkan latar belakang tokoh, Abū Ṭālib al-Makkī yang merupakan salah seorang tokoh ilmuan Islam yang terkenal dalam bidang ilmu tasawuf. Nama sebenar beliau ialah Abū Ṭālib Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Aṭīyyah al-Ḥārithī al-‘Ajamī atau lebih dikenali sebagai Abū Ṭālib al-Makkī seorang tokoh terkenal yang memberi sumbangan besar dalam merintis jalan ke arah perkembangan disiplin ilmu kerohanian atau ilmu tasawuf yang memadukan antara teori dengan amalan. Ketokohnya dalam bidang tasawuf diakui oleh sarjana Islam dan juga barat. Begitu juga dengan keperibadian dan akhlak beliau yang disertakan dengan latihan-latihan yang berbentuk kerohanian dalam kehidupan mengukuhkan lagi status beliau dalam bidang tasawuf. Di samping ilmu tasawuf, beliau juga tidak ketinggalan mencari ilmu dalam bidang lain seperti Hadith, tauhid, dan sebagainya melalui guru-guru yang alim dan terkenal.

Ketokohan beliau dalam bidang ini mendorong beliau untuk menulis sebuah karya yang menjadi panduan kepada pengikut selepas beliau iaitu *Qūt al-Qulūb*. Pemikiran dan idea-idea yang dilontarkan dalam kitab ini sarat dengan elemen-elemen kerohanian yang menjadi doktrin utama dalam ilmu tasawuf. Antara perbahasan yang diketengahkan oleh al-Makkī yang terdapat dalam *Qūt al-Qulūb* iaitu aspek-aspek *maqāmāt*. Beliau telah membahaskan sembilan *maqāmāt* yang menjadi topik utama perbahasan pengkaji.

Seterusnya pengkaji membincangkan hubungan *maqāmāt* secara umum serta hubungannya dengan psikoterapi Islam dalam bab kedua sebagai kerangka teori dan tasawur menyeluruh berkenaan *māqāmat*. Dalam bab ini, beberapa pandangan tokoh sufi dikemukakan bagi menerangkan maksud *maqāmāt* secara bahasa dan istilah yang boleh disimpulkan sebagai perhentian-perhentian spiritual yang diperolehi melalui usaha, kesungguhan dalam bermujahadah kepada Allah S.W.T. oleh ahli sufi. Juga tidak ketinggalan serba sedikit perbincangan mengenai *aḥwāl* di mana ia pula disimpulkan sebagai sesuatu keadaan yang bukan diusahakan yang lahir dari hati tanpa disengajakan oleh ahli sufi serta bersifat “kurniaan dari Allah S.W.T.” seperti perasaan sedih, tenang, lapang dan sebagainya. Ini adalah kerana *maqāmāt* mempunyai perkaitan yang sangat rapat di antara kedua-duanya. Perbincangan ini diterangkan dengan lebih terperinci termasuklah ciri-ciri *maqām* dan *aḥwāl*, tingkatannya dan bilangannya yang berbeza mengikut pendapat para sufi. Apa yang dapat disimpulkan mengenai hal ini ialah, perbezaan yang timbul ini adalah kerana para sufi mempunyai pengalaman kerohanian yang berbeza-beza di antara satu sama lain. Pengalaman kerohanian mereka jugalah yang membezakan tinggi dan rendahnya sesuatu *maqām* dan *ḥāl* yang dilaluinya dan ianya tidak terhad kepada satu susunan dan tertib sahaja. Oleh kerana pengalaman yang berbeza, ketinggian sesuatu *maqām* dan *ḥāl* juga bergantung kepada individu *sālik* tersebut berdasarkan apa yang dilakukan dan dianugerahkan kepadanya.

Seterusnya, dalam bab ini juga pengkaji telah menghuraikan hubungan *maqāmāt* dengan psikoterapi Islam secara umum. Penerangan kepada psikoterapi ini dibuat secara umum oleh pengkaji dengan mengemukakan beberapa teori psikoterapi yang lahir dari pemikiran barat seperti Psikoanalisis yang diasaskan oleh Sigmund Freud dan Humanistik

yang diasaskan oleh A.H. Maslow sebagai gambaran kepada pembaca dalam memahami pemikiran psikoterapi yang telah dibawa oleh barat. Gambaran ini penting kerana terdapat perbezaan yang cukup ketara dengan idea yang telah dikemukakan oleh barat dan juga Islam, misalannya Freud telah menolak unsur agama dan kewujudan Tuhan dalam teori Psikoanalisisnya. Begitu juga dengan teori yang dibawa oleh Maslow turut mengabaikan unsur agama dan kerohanian dalam Humanistiknya.

Oleh yang demikian, kajian ini cuba untuk menonjolkan bahawa Islam sebagai agama yang syumul tidak pernah kering daripada teori, metode dan praktis psikoterapi terutama yang berhubung kait dengan ajaran tasawuf, antara lainnya ialah elemen *maqāmāt*. Ia merupakan asas utama dalam kajian ini serta menghubungkan doktrin ini (*maqāmāt*) dengan psikoterapi Islam sebagai salah satu cara atau metode rawatan dan penyembuhan bagi penyakit rohani sekaligus merawat penyakit jasmani. Justeru, umat Islam harus melihat sumbangan dan peranan yang dimainkan doktrin tasawuf sebagai sesuatu yang bermanfaat dan boleh diaplikasikan ke dalam masyarakat. Khususnya dalam bidang kaunseling dan psikologi supaya memanfaatkan elemen-elemen tasawuf ini dalam terapi atau rawatan kepada mana-mana individu yang memerlukan bimbingan. Ini kerana rata-rata para kaunselor hanya menitikberatkan kaedah terapi yang dimonopoli kebanyakannya dari barat seperti kaedah psikoanalisis, humanistik, behavioristik dan sebagainya. Psikoterapi Islam ini bukan sahaja bertujuan untuk rawatan dan peyembuhan, malah dapat pula membawa insan mencapai matlamat akhir insan iaitu kebahagiaan di dunia dan juga di akhirat.

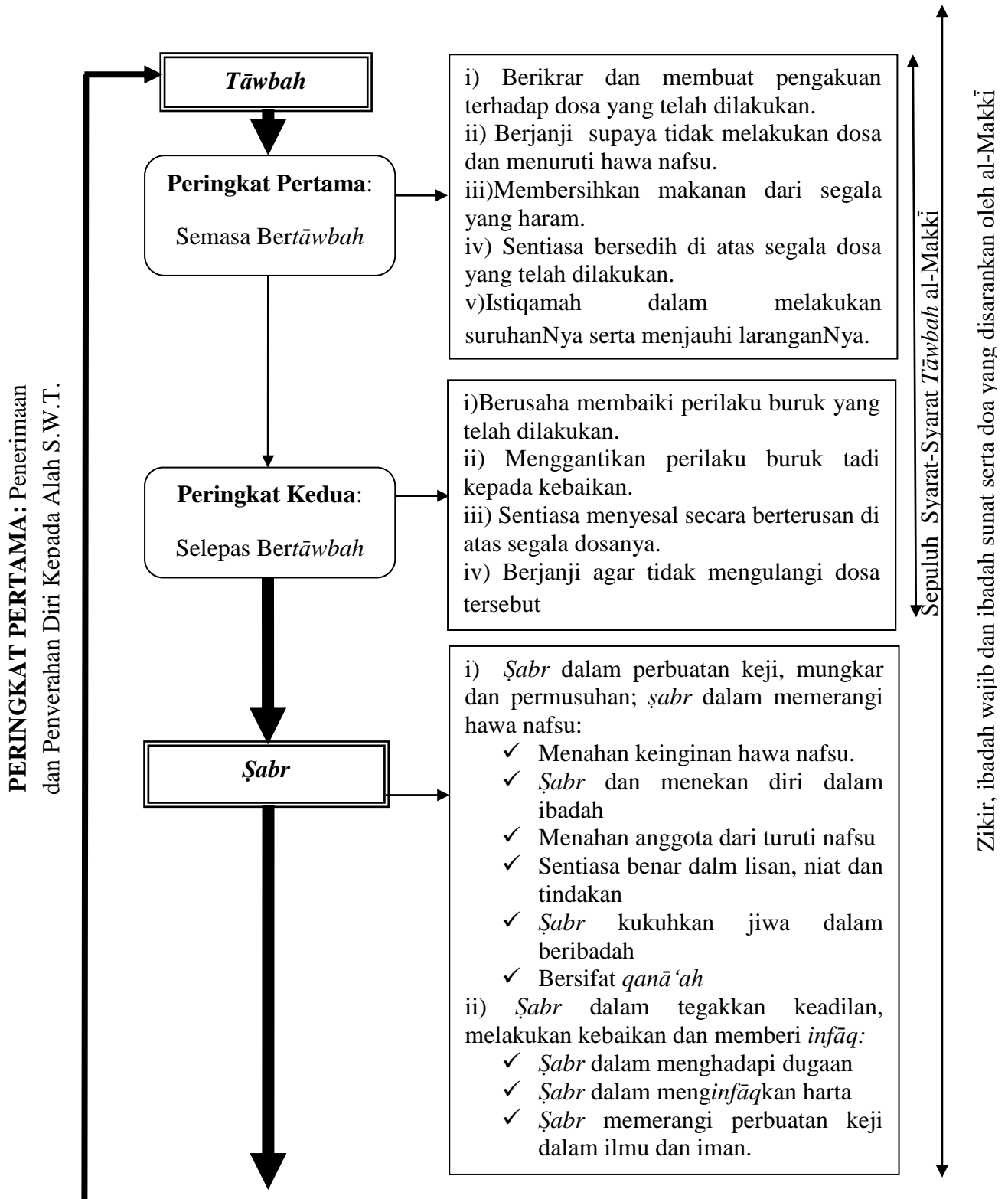
Bagi menjawab persoalan dan objektif kedua kajian iaitu mengkaji dan mengemukakan pemikiran Abū Ṭālib al-Makkī terhadap doktrin tasawuf iaitu *al-māqāmat* dalam *Qūt al-Qulūb*, maka pengkaji memperuntukkan bab ketiga. Bab ketiga ini adalah landasan bagi kajian ini kerana di sinilah dibincangkan sembilan *maqām* yang telah dikupas oleh al-Makkī dalam kitab *Qūt al-Qulūb*nya. Sembilan *maqām* tersebut ialah *tāwbah*, *ṣabr*, *shukr*, *rajā'*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā* dan *maḥabbah*. Kesembilan *maqām* ini dihuraikan mengikut pemikiran yang telah dipersembahkan oleh al-Makkī dalam kitabnya. Oleh itu, beliau telah mengupas secara panjang lebar sembilan *maqāmāt* tersebut mengikut urutan yang dimulai oleh *maqām tāwbah*, kemudian *ṣabr*, *shukr*, *rajā'*, *khawf*, *zuhd*, *tawakkal*, *riḍā* dan di akhiri oleh *maqām maḥabbah*. Perbincangan ini bertujuan membantu pengkaji memahami dengan lebih jelas setiap *maqām* yang telah dibincangkan oleh beliau bagi menyusun langkah atau membentuk proses psikoterapi Islam bersandarkan kepada pemikiran beliau. Proses dan langkah yang akan dibina juga dirancang supaya mengikut susunan yang telah dibuat oleh al-Makkī ini. Selain perbincangan tersebut, pengkaji juga turut melampirkan unsur praktikal yang berbentuk amalan-amalan seperti solat sunat, zikir, wirid dan doa yang telah dianjurkan oleh beliau. Dapat disimpulkan bahawa, pendekatan yang telah dibawa oleh tokoh ini bukan hanya bersifat teori semata-mata, malah turut melibatkan unsur praktikal.

Seterusnya bagi menjawab persoalan dan objektif ketiga kajian iaitu merumuskan satu kaedah psikoterapi Islam yang boleh dikeluarkan berdasarkan pemikiran tasawuf mengenai *maqāmāt* yang dikemukakan oleh Abū Ṭālib al-Makkī dalam *Qūt al-Qulūb*, maka bab empat disediakan susunan atau fomulasi dari bab tiga bagi menghasilkan kaedah khas untuk pembinaan sebagai psikoterapi Islam. Bab ini juga telah menghuraikan beberapa

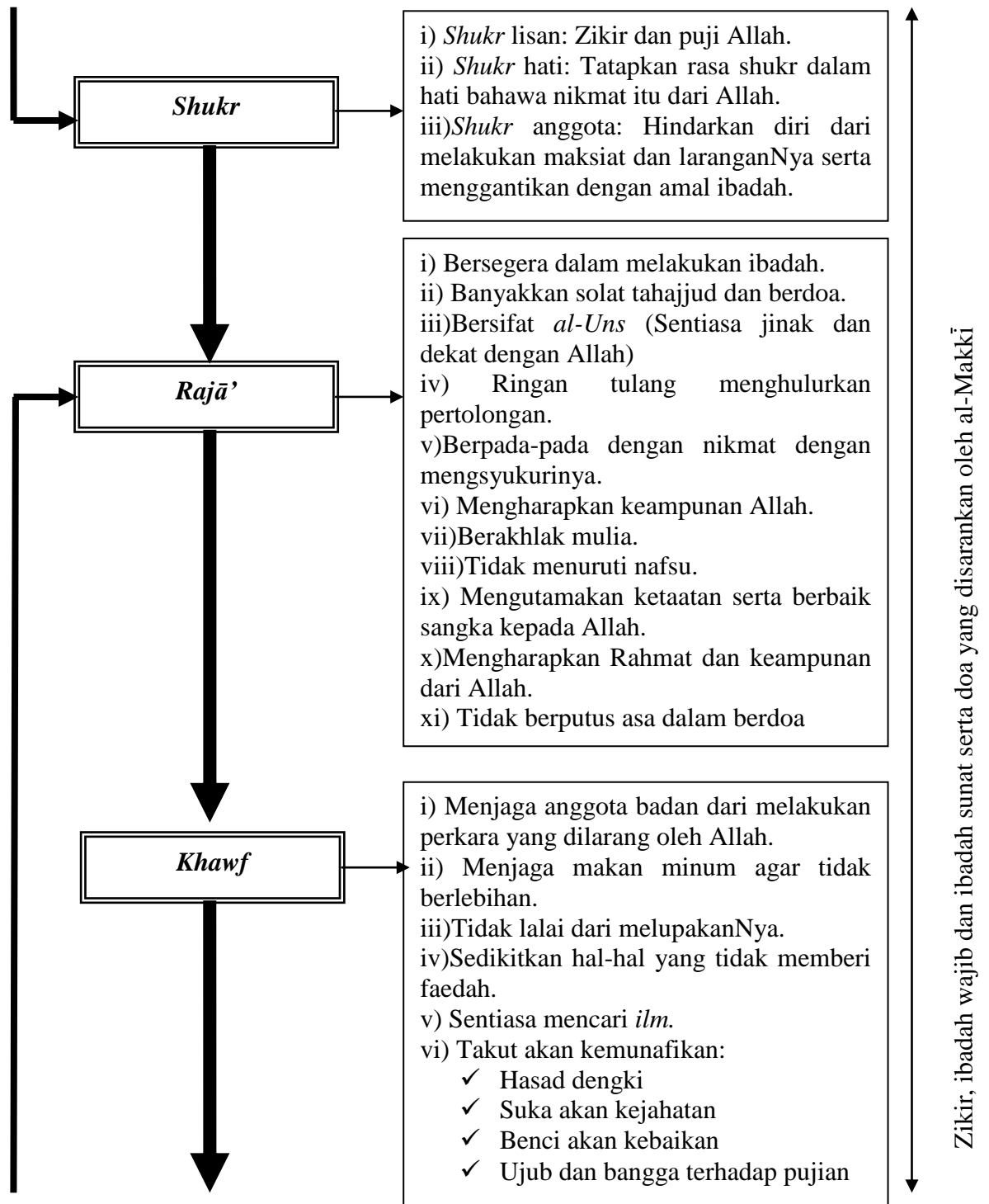
penyakit rohani seperti marah, dengki, sombong, cintakan dunia dan sebagainya sebagai gambaran awal mengenai penyakit yang seringkali dibincangkan dalam kalangan ulama' dan psikologis Islam dan hubung kaitnya dengan pelaksanaan proses terapi.

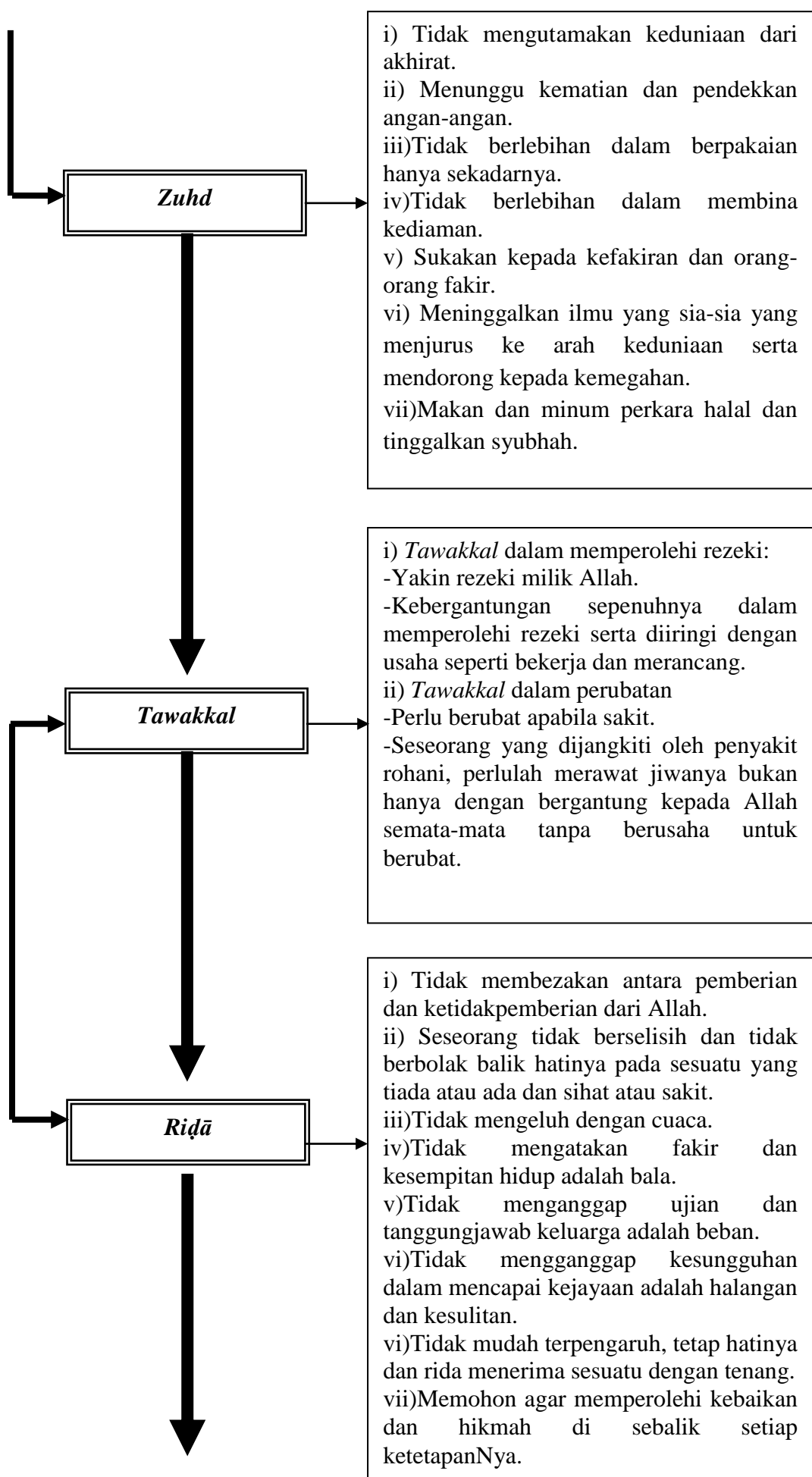
Selanjutnya, penghuraian empat peringkat atau proses yang telah disarankan oleh pengkaji. Peringkat dan proses ini hanya berkisar mengikut *maqām* serta tingkatan *maqām* yang telah dibincangkan oleh al-Makki. Empat peringkat atau proses tersebut seperti pertamanya **Peringkat Penerimaan Dan Penyerahan Diri Kepada Allah**. Peringkat ini melibatkan tiga *maqām* iaitu, *tāwbah*, *ṣabr* dan *shukr*. Kemudian, diikuti dengan peringkat kedua iaitu proses **Latihan dan Didikan Kejiwaan**. Proses ini telah dimuatkan dengan perbincangan *maqām rajā'*, *khawf* dan *zuhd*. Ketiga-tiga *maqām* ini dilihat mampu melatih serta mendidik jiwa agar sentiasa berada dalam keadaan terkawal dari elemen-elemen negatif. Seterusnya, pada peringkat ketiga iaitu mempunyai unsur **Pemantapan Jiwa**. Proses ini melibatkan perbincangan *maqām tawakkal* dan *riḍā* sebagai elemen psikoterapi Islam bagi merawat penyakit rohani. Seseorang individu perlulah berusaha serta bertawakkal kemudian menyemai benih-benih *riḍā* kepada Allah S.W.T. untuk mengubah dirinya ke arah yang lebih baik dan terbaik. Seterusnya, peringkat keempat **Pengekalan dan Meningkatkan Pemulihan** boleh dicapai bermula daripada keazaman seseorang yang tinggi disertai dengan komitmen secara berterusan dari diri sendiri. Oleh itu, *maḥabbah* dilihat mampu merealisasikan proses pegekalan dan peningkatan tersebut merupakan proses yang terakhir. Rajah di bawah menjelaskan lagi keempat-empat proses tersebut:

Rajah 5.1: Kaedah Psikoterapi Islam berdasarkan *Maqāmāt al-Makki*

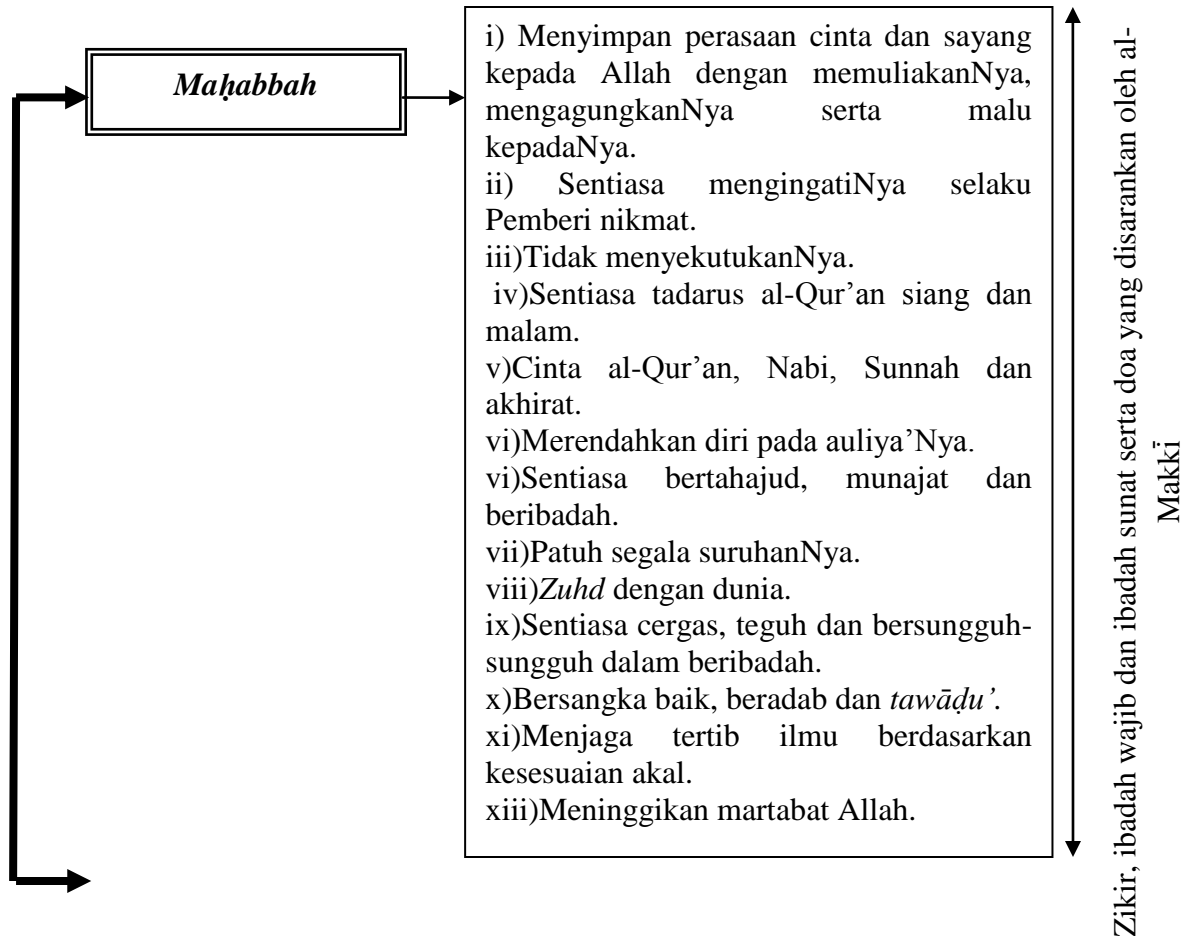


PERINGKAT KEDUA: Latihan dan Didikan Kejiwaan





**PERINGKAT KEEMPAT: Pengekalan
dan Meningkatkan Kepulihan**



Bab ini juga turut membincangkan sintesis hasil dari perbincangan *maqāmāt* yang telah dibuat oleh al-Makkī dalam melihat hubungannya dengan psikoterapi Islam seperti perbincangan *maqāmāt* al-Makkī dilihat sebagai “*Opposite Therapy*” atau penggantian sifat negatif kepada sifat positif disertakan dengan beberapa contoh. Kupasan al-Makkī dalam perbincangan *maqāmāt* juga bukan hanya berkisarkan teori semata-mata malah turut disertakan dengan amalan praktikal bagi memantapkan lagi spiritual seseorang ke arah yang lebih baik. Selain itu juga, pengkaji turut menyimpulkan bahawa, al-Makkī telah menggunakan beberapa elemen “**motivasi**” sebagai dorongan kepada seseorang untuk berubah seperti motivasi berbentuk ganjaran, pembentukan matlamat serta sentiasa optimis dalam berfikir.

5.2 CADANGAN

Kajian ini khusus bertunjangkan kepada unsur *maqāmāt* al-Makki sahaja dalam psikoterapi Islam dan ianya tidak mencakupi pemikiran dan pandangan dari tokoh sufi yang lain. Di sini pengkaji mencadangkan agar pengkaji lain membuat kajian dan kupasan terhadap tokoh-tokoh tasawuf lain pula bagi mendapat kepelbagaian serta memperkayakan ilmu dalam bidang psikoterapi Islam dan bukan sahaja tertakluk kepada perbahasan *maqāmāt*.

Kajian ini hanya membincangkan aspek-aspek yang berkaitan dengan psikoterapi Islam berlandaskan *maqāmāt* al-Makki. Oleh itu, disarankan agar pengkaji lain boleh meluaskan lagi skop kajian yang bukan hanya tertumpu kepada bidang psikoterapi sahaja malah turut melihat pemikiran al-Makki dari pelbagai sudut serta lapangan ilmu yang lain seperti dalam sudut akidah, hadith dan sebagainya. Pengkaji juga menyarankan agar turut melihat idea al-Makki dalam kitab '*Ilm al-Qulūb*' yang juga merupakan kitab karangan al-Makki selepas *Qūt al-Qulūb*.

Kaedah psikoterapi yang telah dibangunkan dalam bab empat kajian ini boleh diimplementasikan sebagai modul psikoterapi untuk beberapa institusi. Antaranya ia boleh dicadangkan untuk dilaksanakan di pusat-pusat serenti, penjara, rumah kebajikan masyarakat, hospital dan sebagainya bagi membantu pemulihan jiwa atau spiritual yang telah rosak akibat dari penyakit rohani. Ini kerana, tindak tanduk atau tindakan seseorang

itu lahir dari hati. Jika rosak hatinya, maka tindakan negatif yang akan dipamerkan. Begitu juga sebaliknya.

Modul ini juga boleh digunakan para kaunselor muslim di sekolah-sekolah serta di pusat pengajian tinggi. Langkah ini adalah tindakan awal kepada para pelajar agar menjaga hati mereka sejak dari zaman persekolahan hinggalah mereka dewasa.

Kaedah ini juga boleh disarankan penggunaannya kepada Kementerian Pelajaran dan Kementerian Pengajian Tinggi untuk dimasukkan ke dalam silibus subjek yang berkaitan dengan pendidikan Islam, moral, dan perkhidmatan kaunseling. Bagi Kementerian Pengajian Tinggi khususnya, kaedah psikoterapi Islam ini boleh dimuatkan dalam subjek yang berkaitan dengan kaunseling dan psikologi. Ini kerana kebanyakan bidang tersebut hanya melihat kepada perpektif barat semata-mata.

Hasil kajian ini juga diharap dapat memberi manfaat dan sumbangan kepada para penyelidik, golongan akademik, ahli psikologi, kaunselor, ibu bapa sebagai panduan bagi menangani masalah penyakit jiwa berdasarkan kepada konsep psikoterapi Islam.

BIBLIOGRAFI

RUJUKAN PRIMER

‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād (1986), *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘an*, Beirut: Dār al-Fikr.

‘Abd al-Fattāh Barakāt (1989), *Fī al-Taṣawwuf wa al-Akhlāq Dirāsāt wa Nusūṣ*, Kaherah: ‘Ālam al-Fikr.

‘Alī, Abū al-Ḥasan (1969), *Rabbāniyyah Lā Rahbāniyyah*, Beirut: Dār al-Fath.

Abū Ṭālib Al-Makkī (1997), *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalah al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah.

Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar (t.t), *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil 6, Madinah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah.

Al-Asqalānī, Shihāb al-Dīn Ibn Ḥajar (1981), *Lisān al-Mīzan*, jil. 5, Beirut: Mu‘assasah al-‘Ālamī li Maṭbū‘āt.

al-Baqā‘ī, Ibrāhīm b. ‘Umar b Ḥasan al-Rabbāṭ (2002), *al-Itishhād bi Āyāt al-Jihād*, Kaherah: Dār al-Risālah..

Al-Dīn, Muḥammad Muḥyī (1955), *Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, cet. 2.

al-Fārīsī, ‘Alā al-Dīn ‘Alī bin Balban (1987), *al-Iḥsān bi Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, jil 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Ghanīmī, Abu Wafā'(1976), *Madkhal ila al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah li Ṭibā'ah.

Al-Ghazālī (1337H), *Minhāj al-ʿĀbidīn*, Kaherah: al-Sayyid al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih.

Al-Ghazālī (1955), *Kitāb-i Kimiyā-yī Sa'adat*, (ed.), Aḥmad Arām, Tehran.

Al-Ghazālī (1968), *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs*, Mesir: Maktabah al-Jundī.

Al-Ghazālī (1970), *al-Arba'īn fī al-Dīn*, Muḥammad Muṣṭaffā Abū al-ʿIlā (tahqiq), Mesir: Maktabah al-Jundī.

Al-Ghazālī (1979), *Risālah fī al-Ma'rifah*, Maḥmūd Ḥamdi Zaqqūq (ed), Kaherah: Maktabah al-Azhar

Al-Ghazālī (1992), *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*, (takhrīj) al-Ḥāfiz al-ʿIrāqī, jil. 6, Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Ghazālī (t.t), *Rawdah al-Ṭālibīn wa Umdah al-Sālikīn*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīth.

Al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad (1964), *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, Kaherah: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyyah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad (t.t) *al-Munqidh Min al-Ḍalāl*, Mesir: Maktabah al-Junayd.

Al-Ghazālī, Abū Ḥamid (1991), *Mukāshafah al-Qulūb*, Beirut: Dār al-Jayl.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (t.t.) *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Sālikīn*, Beirut: Dār Naḥdah al-Ḥadīthah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1982), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 4, Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Al-Ḥakīm, Su'ād (2003), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn fī al-Qurun Wāhid wa al-'Isyrīn*, Kaherah: Dār al-Shuruq.

Al-Halabī, Qāsim (t.t), *al-Sayr wa al-Suluk Ilā Mālik al-Muluk*, Jakarta: Naskah Perpustakaan Nasional Musium Pusat, No.CCCTX.

al-Ḥanafī, Ibn Abī al-'Izz (t.t), *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah*, Jamā'ah min al-'Ulamā' (tahqiq), Karachi: Qadamī Kutub Khanah.

Al-Hanbalī, Abū al-Falāḥ b. al-'Imād (1350), *Shadḥarāt al-Dḥahab fī Akhbār Man Dḥahab*, jil. 3, Kaherah: Maktabah al-Qudsi.

Al-Herawī, 'Abdullāh al-Anṣārī (1006-1089), *Manāzil al-Sā'irīn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Alamiyyah.

Al-Hujwiri, 'Alī bin 'Uṭhmān (1980), *Kashf al-Maḥjūb*, (eds) Is'ad 'Abd al-Hādī Qindil, Beirut: Dār al-Naḥdah al-'Arabiyyah.

Al-Īsfahānī, Abū Nu'aym (1932), *Ḥilyat al-Awliyā'*, jil. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Jāmī, Mawlana Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān (2003), *Nafahāt al-Uns Min Ḥaḍarat al-Quds*, Muḥammad Ādīb (tahqiq), jil.1, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah.

Al-Jurjānī, 'Alī Ibn Muḥammad (1983), *al-Ta'rīfāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Kalābādī, Abū Bakr (1969), *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Maḥmūd Amīn al-Nawāwī (ed.), Kaḥerah: al-Kuliyyah al-Azhariyyah.

Al-Khālidi, Muḥammad 'Abd al-'Azīz (1996), *al-Istidfa' bi al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Kindī (1950), *al-Rasā'il al-Kindiyyah al-Falsafiyyah*, jil. 2, Abū Reḍā (ed), Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī.

Al-Makki, Abū Ṭālib (1990), *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭariq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*, Mesir: al-Matba'at al-Maymaniyah.

Al-Manūfī, Maḥmūd Abū al-Fayḍ (1967), *Jamrah al-Awliyā'*, 'Ālam Ahl al-Taṣawwuf, jil. 1, Kaḥerah: Mu'assasah al-Ḥalabī.

Al-Muḥāsibī (1929), *al-Masā'il fī Ā'mal al-Qulūb wa al-Jawāriḥ*, Kaḥerah: 'Ālam al-Kutub.

Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī (1969), *Rabbāniyyah Lā Rahbāniyyah*, Bairut: Dār al-Faṭḥ.

Al-Palembani, 'Abd al-Samad (2006), *Siyar al-Sālikīn*, jil. iv, Singapura: Pustaka Nasional.

Al-Qaraḍāwī, Yūsūf (2004), *al-Tawakkal*, Kaḥerah: Maktabah Wahbah.

Al-Qaraḍāwī, Yūsūf (2006), *Tawbah Ilallāh*, Kaḥerah: Maktabah Wahbah, cet. 4.

Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim (2003), *Risālah al-Qushayriyyah*, Beirut: Dār al-Khayr.

Al-Qushayrī, Abū Qāsim (t.t), *al-Risālah al-Qushayriyyah*, jil. 1, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf (tahqiq), Kaherah: Dār al-Kutub.

al-Randī, ‘Abbād al-Nafzi (1970), *Ghayth al-Mawāhib al-‘Āliyyah fī Sharḥ al-Ḥikam al-‘Aṭa’iyyah*, jil. 2, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd al-Sharīf (tahqiq), Mesir: Dār al Kutub al-Ḥadīthah.

Al-Sharqawī, Ḥasan (1987), *Mu‘jam Alfaz al-Ṣūfiyyah*, Kaherah: Mu‘assasah al-Mukhtār Li al-Nashr Wa al-Tawzī‘.

Al-Subkī (1964), *Tabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubra*, jil. 1, Kaherah: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalābī.

Al-Suhrawardī, ‘Abd Qādir b. ‘Abd Allāh (1966), *‘Awārif al-Ma‘ārif*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

al-Ṭabarī (1995), *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyī al-Qur’ān*, jil. 12, Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Ṭabarī (1997), *Tafsir al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay al-Qur’ān*, jil. 4, Damasyiq: Dār al-Qalam.

Al-Taftazānī, Abū al-Wafā al-Ghanīmī (1979), *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, cet. 3.

Al-Tūṣī, Abū Naṣr al-Sarrāj (2001), *al-Lumā’ fī Tarikh al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 1.

Al-Tūṣī, Abū Naṣr al-Sarrāj (378H), *al-Luma’*, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.

Al-Tustārī, Sahl ‘Abdullāh (1974), *Min al-Turāh al-Şūfī*, jil. 1, Muḥammad Kamāl Ja‘far (tahqiq), Kaherah: Dār al-Ma‘rifah

Al-Yāfi‘ī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. As‘ad (1970), *Mir‘āt al-Jinān wa ‘Ibarāt al-Yaqzān*, jil. 3, Beirut: Mu‘assasah al-‘Alami li Matbu‘ah.

Al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī (2002), *Ittiḥāf al-Sādah al-Muttaqīn Bi Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (1977), *Mu‘allafat al-Ghazālī*, Kuwait: Wakālah al-Matba‘ah.

Badrī, Malīk (1992), *al-Tafakkur min al-Mushāhadah ila al-Shuhūd, Dirasah Nāfsiyyah al-Islāmiyyah*, Al-Mansura: Dār al-Wafa’, cet. 2.

Firhad, Yusūf Shukrī (2000), *Mu‘jam al-Ṭullāb*, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Ghazālī (1986), *Al-Risālah al-Laduniyyah dalam Majmu‘ al-Rasail*, jil. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ḥawwā, Sa‘īd (1979), *Jund Allāh Thaqaḥ wa Akhlāqan*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 2.

Ḥawwā, Sa‘īd (t.t), *al-Mustakhlaṣ fī Tazkiyah al-Anfus*, Beirut: Dār ‘Ammar.

Haykal, Muḥammad Ḥusayn (1969), *Ḥayat Muḥammad*, Kaherah: Matba‘ah al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, cet. 13.

Ibn ‘Ajībah, Aḥmad bin Muḥammad (2008), *Īqādh al-Ḥikam fī Sharḥ al-Ḥikam*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, cet. 2.

Ibn ‘Arabī (t.t), *Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. 4, Beirut: Maktabah Dār al-Şādir.

Ibn Kathīr (1977), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jil. 12, Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif.

Ibn Kathīr (t.t), *Tafsir Ibn Kathīr*, jil. 2, (t.t.t): Maktabah al-Zahrah.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiz (1994), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jil. 3, Aḥmad ‘Abd al-Wahāb Faṭḥ (tahqiq), Kaheerah: Dār al-Ḥadith.

Ibn Khaldūn (t.t), *Shifā’ al-Sā’il li Taḥḍīd al-Masā’il*, Beirut: (t.p).

Ibn Khallikān (1977), *Wafāyāt al-A‘yan*, jil. 4, ed. Ihsan ‘Abbas, Beirut: Dār Şadir.

Ibn Manzur, (t.t), *Lisān al-‘Arab*, jil. 12.

Ibn Miskawayh (1961), *Taḥdhīb al-Akhlāq*, Beirut: Maktabah al-Ḥayat.

Ibn Qayyim (1939), *Ighāthah al-Lāḥfan*, jil.1, Mesir: Dār al-Fikr.

Ibn Qayyim al-Jawzī (t.t), *Talbīs al-Iblīs*, Kaheerah: Maktabat al-Mutannabī.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (2001), *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyaka Na‘bud wa Iyyaka Nasta‘īn*, jil. 2, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī.

Ibn Qayyim, al-Jawziyyah (1358), *al-Muntazam fī Tarikh al-Muluk wa al-Umam*, jil. 7, Haiderabad : Da’irat al-Ma`arif.

Ibn Qudāmah, Aḥmad bin ‘Abd al-Raḥmān (1988), *Minhāj al-Qāsidīn*, Kaherah: Dār al-Turāth al-‘Arabī.

Ibn Taymiyyah (2001), *Majmū‘ah al-Fatāwā*, jil. 5, Mesir: Dār al-Wafā li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Karzon, Anas Aḥmad (2007), *Tazkiyah al-Nafs*, Beirut: Dār Ibn Hazm.

Madkūr, Ibrāhīm (1962), *Mahrajān Ibn Khaldūn: Ibn Khaldūn al-Faylasūf*, Kaherah: (t.p).

Maḥmūd, Muḥammad Maḥmūd (1984), *‘Ilm al-Nafs al-Ma‘āshir fī Daw‘i al-Islam*, Jeddah: Dār al-Shuruq.

Majma’ al-Lughat al-‘Arabiyyah (1972), *Al-Mu‘jam al-Wasiṭ*, Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyyah.

Mastū, Maḥīy al-Dīn (1977), *Matan al-Arba‘īn al-Nawawiyyah*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah.

Mawsū‘ah al-Ḥadith wa al-Sharīf, Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Miskawayh (t.t), *Tahdhīb al-Akhlāq*, Beirut: Dār al-Maktabah al-Ḥayāh.

Nādir, al-Bīr Naṣr (t.t), *al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Beirut: Maktabah Kathūlikiyyah.

Shalabī, Aḥmad (1968), *al-Jihād fī al-Takfīr al-Islāmī*, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.

Tāḥā, Yūsūf (1991), *Ṭarīq al-Ṣufī*, Beirut: Dār al-Jīl.

Uthmān, ‘Abd Karīm (t.t), *Sīrah al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn Fīhi*, Aḥmad Fu‘ād al-Ahwānī (tahqīq), Damsyiq: Dār al-Fikr.

Yāsin, Muḥammad Nu‘aym (1982), *al-Imān, Arkānuh, Ḥaqīqatuh wa Nawāqiduh*, ‘Amman: Jām‘āh ‘Umāl al-Maṭābi‘ al-Ta‘āwuniyyah.

Zarūq, ‘Abdullah Ḥasan (1977), *Uṣūl al-Taṣawwuf*, Kaherah: Maktabah al-Zahrā’.

Al-Mandili (1964), *Penawar Bagi Hati*, Thailand: Sahabat Press.

BUKU

‘Attar, Farid al-Din (1941), *Tadhkirat al-Auliya*, Lucknow: Nami Press.

A. Hidayat (1995), *Tafsir Sufi, dalam Ahmad Tafsir*, ed., Tasawuf Jalan Menuju Tuhan, Indonesia: Latifah Press.

Abd al-Fattah Ahmad al-Fawi (2001), *Akidah dan Suluk dalam Tasawuf: Antara Keaslian dan Penyelewengan*, Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari (terj), Johor: Jahabersa.

Abd. Halim Mohd Hussin dan Muhammad Khairi Mahyuddin (2011), *7 Langkah Kepulihan Dalam Penagihan: Aplikasi Pendekatan Agama Islam dalam Kepulihan*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia.

Abdel Kader (1962), *The life, Personality and Writings of al-Junayd*, London: Luzac,.

Abdul Mujib & Yusuf Mudzakir (2002), *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Abuddin Nata (2000), *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Ahmad Shukri Mohd Nain (2002), *Tingkahtaku Organisasi, Pengenalan Tingkahtaku Individu*, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.

Ainon Mohd & Abdullah Hassan (2008), *Teori dan Teknik Terjemahan*, Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd. Newmark.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (2001), *Prolegomena To The Metaphysics Of Islam: An Exposition of The Fundamental Elements Of The Worldview Of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC.

Al-Hujwiri (1974), *Kashf al-Mahjub*, Is'ad al-Hadi Qandil (terj), jil. 2, Kaherah: Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyyah.

al-Hujwiri (1992), *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M (terj), Indonesia: Penerbit Mizan.

Al-Hujwiri (2000), *Kasyful Mahjub: The Revelation of The Reiled* Nicholson, Reynold A. (terj), England: Gibb Memorial Trust.

al-Jami, Mawlana Abu al-Barakat 'Abd al-Rahman (1989), *Nafahat al-Uns Min Hadarat al-Quds*, Kamran As'ad Irsyady (terj)(2003), *Pancaran Ilahi Kaum Sufi: Maulana Abd al-Rahman Jami*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi.

- Al-Kubra, Najm al-Din (1957), *Kitab Fawa'ih al-Jamal wa Fawatih al-Jalal*, Fritz Meier (ed.), Wiesbaden, Jerman: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Allen, BEM. P., (2000), *Personality Theories; Development Growth and Divencity*, Boston: Allyn and Bacon.
- Al-Makki, Abu Talib (2008), *Quantum Qalbu: Nutrisi Untuk Hati*, Indonesia: Pustaka Hidayah.
- Amir Awang (1987), *Teori dan Amalan Psikoterapi*, Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.
- Arberry, A. J. (1969), *A Sufi Martyr*, London: George Allien and Unwin LTD.
- Arberry, A.J. (1966), *Muslim Saints and Mystics*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Armstrong, Amanatullah (1995), *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi) : The Mystical Language of Islam*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
- Attār, Farīd al-Dīn (1941), *Tadhkirat al-Awliya'*, Arberry (terj) (1966), *Muslim Saints and Mystics*, London: Routledge and K. Paul.
- Azizi Yahya & Tan Soo Yin (2007), *Kesihatan Mental*, Skudai, Johor: Universiti Teknologi Malaysia.
- Azlina Abu Bakar (2002), *Psikologi Personliti Individu*, Selangor: Karisma Publication Sdn. Bhd.
- Azyumardi Azra (2008), *Ensiklopedi Tasawuf*, jil. 1, Bandung, Indonesia: Angkasa.

- Badri, Malik (2009), “ The Islamisation of Psychology: Its ‘Why’, its ‘What’, its ‘How’, and its ‘Who’” dalam *Psychology From An Islamic Perspective*, Selangor: International Islamic University Malaysia.
- Baharuddin (2004), *Paradigma Psikologi Islam: Studi Tantang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baldick, Julian (1989), *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I.B Tauris & Co Ltd.
- Beck, R.C (1983), *Motivation: Theories and Principles*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc.
- Benjamin, B. Lahey (1998), *Psychology and Introduction*, New York: Mc Graw Hill.
- Berger, M.Jerry (2001), *Personality*, USA: Wardworth Thomson Learning.
- Bernard Paduska (1997), *Empat Teori Kepribadian*, Jakarta: Restu Agung.
- Bowering, Gerhard (1980), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, NewYork: Walter de Gruyter.
- Capuzzi, David and Gross, R. Douglas (1995), *Counseling and Psychotherapy: Theories and Interventions*, United States: Prentice Hall.
- Che Zarrina Sa'ari (2004), “Tasawuf: Sejarah dan Perkembanganya Hingga Kini”, dalam Wan Suhaimi Wan Abdullah & Che Zarrina Sa'ari (ed.), *Tasawuf dan Ummah*. Universiti Malaya: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam.

Corbin, Henry (1993), *History of Islamic Philosophy*, Sherrard, Liadain dan Sherrard, Philip (terj), London: Kegan Paul International.

Corey, Gerald (1996), *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, United States: International Thomson Publishing Inc, ed. 5.

Corey, Gerald (2005), *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, Belmont: Thomson, ed. 7.

Davidoff , Linda L. (1981), *Introduction to Psychology*, Mc Graw-Hill: Inc.

Ensiklopedia Islam (1999), Jakarta: Pt Ichtiar Baru Van Hoeve, jil. 5.

Gottschalk, Louis (1967), *Understanding History: A Primer of Historical Method*, New York: Alfred A. Knopf Inc, cet. 13.

Gross, M. L. (1978), *The Psychological Society*, New York: Random House.

H. A Rivay Siregar (2000), *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Pt RajaGrafindo Persada: Jakarta.

H. Aboebakar Atjeh (1984), *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: CV. Ramadhani, cet. 2.

H.A Rivay Siregar (2000), *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Habibah Elias & Noran Fauziah Yaakub (2006), *Psikologi Personaliti*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Haji Zainul Arifin bin Abas (1974), *Ilmu Tasawuf*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press.

Hanafi Mohamed (1998), *Penyakit Rohani dan Pengaruhnya*, Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid.

Hanna D. Bustaman (1997), *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hasan Asari (2003), “Pengkajian Pendidikan Islam: Sebuah Catatan Tentang Pendekatan dan Metodologi”, *Analytica Islamica*, jil .5.

Hasan Langgulong (1986), *Teori-Teori Kesehatan Mental*, Jakarta: Pustaka al-Husna.

Hastings, James (t.t), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons.

Hawwa, Sa'id (2009), *al-Hikam*, Basri Bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari (terj), Johor, Malaysia: Perniagaan Jahabersa, cet. 3.

Hawwa, Said (1988), *Tarbiyyah al-Ruhaniyyah*, terj Khairul Rafie, Bandung: Pustaka Mizan.

Ibn Khaldun (1958), *The Muqaddimah: Introduction to History*, jil. 3, Franz Rosenthal (terj), London : Routledge and Kegan Paul.

Idris Awang (2001), *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Iman Barnadib (1982), *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, Yogyakarta: Penerbitan FIP- IKIP Yokyakarta.

Iqbal, Afzal (1983), *The life and the Work Jalal-ud-Din Rumi*, Lahore: Institute of Islamic Culture.

Jaafar Muhmaad (2000), *Kalakuan Organisasi*, Kulala Lumpur: Leeds Publications, ed. 4, hlm. 119. Lihat juga Ivancerich, John M. (1997), *Organization Behaviour and Performances*, California: Goodyear Publishing INC.

Jung, C. G. (1961), *Freud And Psychoanalysis*, R. F. C. Hull (terj), London: Routledge & Kegan Paul.

Lahey, Benjamin B. (1998), *Psychology and Introduction*, New York: Mc Graw Hill.

Laoust, H. (1970), *La Politique De Gazali*, Paris: Paul Geuther.

Liebert, Robert M.dan Neale, John M. (1977), *Psychology*, New York: John Wiley & Sons INC.

Ibn Khaldun (1958), *The Muqaddimah, An Introduction to History*, London: Routledge & Kegan Paul.

Lings, Martin (1975), *What is Sufism?*, London: Cambridge.

M. Hamdani Bakhran Adz-Dzaky (2001), *Psikoterapi dan Kaunseling Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka.

M. Solihin (2004), *Terapi Sufistik*, Bandung: Pustaka Setia.

M.M Sharif (1994), *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, (terj), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Mahdi al-Ghalsyani (1993), *Filsafat Sains Menurut al-Qu'ran*, Bandung: Mizan.

Mahmood Nazar Mohamed (2001), *Pengantar Psikologi : Satu Pengenalan Asas Kepada Jiwa dan Tingkah Laku Manusia*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Malik Badri (1989), *Konflik Ahli Psikologi Islam*, Fadlullah Wilmot (terj), Kuala Lumpur: IBS Buku Sdn. Bhd.

Massignon, Louis (1982), *The Passion of al-Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, jil. 2, United Kingdom: Princeton University Press.

Mizan Adiliah Ahmad Ibrahim, Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali dan Hasnit Osman (2011), *Kaunseling Dalam Islam*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, cet. 2.

Mohd Amin (1997), "Islamic Psychology", dalam *Psychology And Society In Islamic Perspective*, Kuala Lumpur, S. Abdul Majeed & Co.

Mohd Majid Konting (1994), *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*, cet. 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Mohd Nasir Omar (2005), *Akhlak dan Kaunseling Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd.

Mohd Sulaiman bin Yasin (1984), *Mengenal Ilmu Tasawuf*, Bangi: al-Rahmaniyyah, cet. 2.

- Mohd Sulaiman Yasin (1992), *Akhlaq Dan Tasawuf*, Bangi: Yayasan Salman.
- Muhd. Shahkaflie An Nadwi (1995), *Penghalang Kesucian Batin*, Kuala Lumpur: Darul Nu'man.
- Naine, James. S.(2000), *Psychology The Adaptive Mind*, United States: Thomson Learning, ed 2.
- Nasr, Sayyed Hossein (1978), *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Nasr, Seyyed Hossein (1999), *Sufi Essays*, United State: Abc International Group, Inc.
- Othman Mohamed (2000), *Prinsip Psikoterapi dan Pengurusan dalam Kaunseling*, Serdang, Selangor: Penerbit Universiti Putra Malaysia.
- Othman Napiah (2001), *Ahwal dan Maqamat dalam Ilmu Tasawuf*, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, Johor.
- Othman Napiah (2001), *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Skudai, Johor Darul Ta'zim: Universiti Teknologi Malaysia.
- Peres, Joseph Francis (1965), *Counselling: Theory And Practice*, United State: Addison-Wesley Publishing Company INC.
- Peter (1994), *Pendekatan Penterjemahan*, Zainab ahmad & Zaiton Ab. Rahman (terj.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Petri, Herbert. L (1996), *Motivation Theories Research, and Application*, USA: International Thomson Publishing Company.

- Puteh Ishak (1993), *Ibn Taimiyyah Sejarah Hidup dan Tasawwuf*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rafy Sapuri (2009), *Psikologi Islam: Tuntunan Jiwa Manusia Modern*, Jakarta: PTRajaGrafindo Persada.
- Rahman, Afzaul (1981), *Qu'ranic Sciences*, Singapura: Pustaka Nasrul PTE.LTD.
- Rizvi, Syed Azhar (1989), *Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends*, Pakistan: Seraj Munir.
- Sabitha Marican (2005), *Kaedah Panyelidikan sains Sosial*, Malaysia: Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn Bhd.
- Sapora Sipon & Ruhaya Hussin (2008), *Teori Kaunseling dan Psikoterapi*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh (2008), *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa*, Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Schellenberg, James A. (1996), *Tokoh-Tokoh Psikologi Sosial*, Mohammad Haji Yusuf (terj), Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Schimmel, Annemarie (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie (2008), *Mystical Dimensions of Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Trust.
- Schultz, P. Duane. (1991), *Growth Psychology: Models of Healthy Street*, Yustinus (terj), Yogyakarta: Kanisius.

Schultz, P. Duane. dan Schultz, Sydney Ellen. (2001), *Theories of Personality*, Canada: Worth Thomsom Learning.

Shah Rul Anuar & Mohd Zaini, (2010), “Pemikiran al-Ghazali (450H-505H) Dalam Bidang Psikologi Islam” dalam buku *Isu-Isu dalam Pengajian Islam (siri2)*, Johor, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.

Shahibuddin Laming (2006), *Pemikiran al-Kindi, Pengaruh Terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Silverman, Robert E. (1985), *Psychology*, New York: Prentice- Hall, Inc. Englewood Cliffs.

Smith, Margaret (1950), *Mystics of Islam: Translations From The Arabic And Persian, Together With A Short Account Of The Brief Biographical Notes On Each Sufi Writer*, London: Luzac & Company LTD.

Smith, Margaret (1984), *Rabi'a The Mystic & Her Fellow- Saints In Islam*, New York: Press Syndicate of The University of Cambridge.

Spielberger, Charles D. (1972), *Anxiety: Current Trends in Theory and Research*, New York: Academic Press Inc.

Sumadi Surya Brata (2001), *Psikologi Kepribadian*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Thouless, Robert H. (1971), *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge: University Press.

Waitley, Denis E. (1979), *The Psychology of Winning*, Singapore: Waitley International.

Wasmukan dan Samson Rahman (terj) (2002), *al-Luma'*, Surabaya: Risalah Gusti.

Watt, W. Montgomery (1953), *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London: G. Allen and Unwin.

Watt, W. Montgomery (1963), *Muslim Intellectual A Study of Al-Ghazali*, Chicago: The Edinburgh University Press.

Watt, W. Montgomery (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Whittaker, James O. (1976), *Introduction to Psychology*, W. B Saunders Co.

Wilcox, Lynn (Dr.)(2003), *Sufism and Psychology*, (terj. IG Harimurti Bagoesoka), Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Yahya Jaya (1992), *Spiritualisasi Islam Dalam Menumbuhkan Keperibadian dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Ruhama.

Yaqub, Muhammad al-Baqir al-Haj (2005), *Muqaddimah ila Fann al-Tarjemah*, Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.

Za'bub, 'Adil (1993), *Imam al-Ghazali Dan Metodologi Kajiannya*, Osman Hj. Khalid (terj), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Zakaria Stapa (2004), "Tasawuf dan Pembangunan Hakiki Ummah" dalam Wan Suhaimi Wan Abdullah dan Che Zarrina Sa'ari (ed), *Tasawuf dan Ummah*, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya.

Zakiah Darajat (1970), *Kesehatan Mental*, Jakarta: Gunung Agung.

Zakiah Darajat (1984), *Kesehatan Mental dan Peranannya dalam Pendidikan dan Pengajaran*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Zulekha Yusoff (et al)(2009), *Sains Kesihatan Dalam Tamadun Islam*, Shah Alam: Universiti Teknologi Mara.

JURNAL

Abdul Halim Othman, Mohd Shuaib Che Din & Sapora Sipon (2002), “Latihan Kaunseling di Malaysia: Satu Ulasan dan Cadangan”, *Jurnal PERKAMA*, bil. 8, November.

Abdullah Hassan *et al.* (1999), *Prosiding Persidangan Penterjemahan Antarabangsa ke-7*, Kuala Lumpur: Persatuan Penterjemahan & DBP.

.

Che Zarrina Sa'ari (1999), “An Analytical Study of Rise and Development of Sufism: From Islamic Asceticism to Islamic Mysticism” *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, Disember.

Che Zarrina Sa'ari (2002)“ Purification of Soul According to Sufis: A Study of al-Ghazali's Theory”, *AFKAR*, bil. 3, Mei-Jun.

Che Zarrina Sa'ari (2003), “ Peranan Tasawuf dalam Pembangunan Spiritual Umat Islam Di Malaysia” dalam Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan 1, Anjuran jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Che Zarrina Sa'ari (2007), “Tokoh Sufi Wanita Rabi'ah al-Adawiyyah: Motivator Ke Arah Hidup Lebih Bermakna” *Jurnal Usuluddin*, Januari, bil. 25, Januari.

Che Zarrina Sa'ari dan Joni Tamkin Borhan (2008), "Relationship Between Sufism and Islamic Psychospirituality", dalam Akbar Husain *et al.* (ed) *Horizon of Spiritual Psychology*, India: Global Vision Publishing House.

Che Zarrina Sa'ari, (2001), "Penyakit Gelisah (Anxiety/ Al-Halu') Dalam Masyarakat Islam dan Penyelesaiannya Menurut Psiko-Spiritual Islam", dalam *Jurnal Usuluddin*, bil 14, Disember.

Jahid Sidek (2007), "Penyakit-Penyakit Hati: Punca dan Kaedah Rawatan Menurut Prinsip Tasawuf" *Seminar Tasawuf Negeri Sembilan 2007*, 22 Disember 2007, Seremban, Negeri Sembilan.

Jamaluddin Ramli (2005), " Kesihatan Mental Rakyat Malaysia Masa Kini: Suatu Pendekatan Kaunseling Berdasarkan Nilai-Nilai Islam" dalam *Persidangan Kaunseling Universiti Malaya*, 28 dan 29 November, Fakulti Pendidikan, Jabatan Psikologi Pendidikan dan Kaunseling.

Khairunnas Rajab (2006), "Islam dan Psikoterapi Moden" dalam *AFKAR*, bil. 7, edisi April 2006.

Khairunnas Rajab (2007), " *al-Maqam* dan *al-Ahwal* dalam tasawuf", *Jurnal Usulluddin*, bil 25.

Khamsiah Ismail *et al.*, (2008), *Islamic Spiritual Psychoteraphy: The Client's Role*" dalam Akbar Husain *et al.* (ed) *Horizon of Spiritual Psychology*, India: Global Vision Publishing House.

Mohamed Sharif Bin Mustaffa, Roslee Bin Ahmad & Jamaluddin (2005), "Kesihatan Mental Rakyat Malaysia Masa Kini: Suatu Pendekatan Kaunseling Berdasarkan Nilai-Nilai Islam", *Prosiding Persidangan Kaunseliang Universiti Malaya 2005*, Jabatan Psikologi Pendidikan dan Kaunseling, Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya.

Wan Suhaimi Wan Abdullah (1996), “Konsep Maqamat dan Ahwal Sufi: Suatu Penilaian”
Jurnal Usuluddin, bil 10, Disember.

Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), “Konsep Manazil Sufi ‘Abdullah al-Ansari al-Herawi
dalam kitab Manazil al-Sa’irin”, *Jurnal Usuluddin*, bil 15, Julai.

Zakaria Stapa (1996), “Pendekatan Tasawuf: Satu Alternatif ke Arah Memperkasakan
Nilai-Nilai Akhlak Islam Dalam menghadapi Cabaran Globalisasi”, *Essays on
Muslim Theology and Philosophy, Proceeding of the International Seminar on
Islamic Theology and Philosophy*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia

TESIS DAN DISERTASI

Abdul Muhaya (1993), “ *Maqamat* (Stations) and *ahwal* (States) According to al-Qushayri
and al-Hujwiri: A Comprative Study”, (Tesis PhD, Institute og Islamic Studies,
McGill University, Montreal).

Che Zarrina Sa’ari (1993), “Tareqat Ahmadiyah: Suatu Kajian di Negeri Kelantan Darul
Naim”, Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Samia Ali Musa Nor al-Dien (1998), “Abu Talib al-Makki’s Conception of Knowledge a
Translation of the Relevant Chapter of the Author’s *Qut al-Qulub*” (Tesis PhD, The
International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala
Lumpur).

Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin (1991), “Evaluation of the *Qut al-Qulub* of al-Makki
with an Anotated Translation of His Kitab *al-Tawba*.” (Tesis PHD, Universiti
Edinburgh).

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِكَ تَهْدِي بِهَا قَلْبِي،
وَتَجْمَعُ بِهَا شَمْلِي، وَتَلُمُّ بِهَا شَعَثِي، وَتُرَدُّ بِهَا
أَلْفَتِي، وَتَصْلَحُ بِهَا عَلَانِيَتِي، وَتَقْضِي بِهَا دِينِي،
وَتَحْفَظُ بِهَا غَايَتِي، وَتَرْفَعُ بِهَا شَاهِدِي، وَتَرْكِي بِهَا
عَمَلِي، وَتَبَيِّضُ بِهَا وَجْهِي، وَتُلَقِّنِي بِهَا رُشْدِي،
وَتَعْصِمُنِي بِهَا مِنْ كُلِّ سُوءٍ .

اللَّهُمَّ اعْطِنِي إِيمَانًا صَادِقًا، وَيَقِينًا لَيْسَ بَعْدَهُ كُفْرٌ،
وَرَحْمَةً أَنَا لَكَ بِهَا شَرَفُ كَرَامَتِكَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

اللَّهُمَّ إِنِّي أَنْزِلُ بِكَ حَاجَتِي وَإِنْ قَصَرَ رَأْيِي، وَضَعَفَ
عَمَلِي، وَافْتَقَرْتُ إِلَى رَحْمَتِكَ فَأَسْأَلُكَ يَا قَاضِيَ
الْأُمُورِ وَيَا شَافِيَ الصُّدُورِ كَمَا تُجِيرُ بَيْنَ الْبُحُورِ أَنْ
تُجِيرَنِي مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ، وَمِنْ دَعْوَةِ الثُّبُورِ وَمِنْ
فِتْنَةِ الْقُبُورِ .

اللَّهُمَّ مَا قَصَرَ عَنْهُ رَأْيِي، وَضَعَفَ عَنْهُ عَمَلِي، وَلَمْ تَبْلُغْهُ
نِيَّتِي، وَمَنَيْتِي مِنْ خَيْرٍ وَعَدْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ
خَيْرَ أَنْتَ مُعْطِيهِ أَحَدًا مِنْ عِبَادِكَ، فَإِنِّي أَرْغَبُ إِلَيْكَ فِيهِ
وَأَسْأَلُكَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ .

اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا هَادِينَ مَهْدِينَ غَيْرَ ضَالِينَ، وَلَا
مُضِلِينَ، حَرْبًا لِأَعْدَائِكَ، وَسَلَامًا لِأَوْلِيَائِكَ، نُحِبُّ بِحُبِّكَ
النَّاسَ وَنُعَادِي بِعَدَاوَتِكَ مَنْ خَالَفَكَ مِنْ خَلْقِكَ .
اللَّهُمَّ هَذَا الدُّعَاءُ وَعَلَيْكَ الْإِجَابَةُ، وَهَذَا الْجُهْدُ وَعَلَيْكَ
التَّكْلَانُ، فَإِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ مَرَجِعُونَ، لَا حَوْلَ وَلَا
قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ذِي الْحَبْلِ الشَّدِيدِ، وَالْأَمْرِ الرَّشِيدِ،
أَسْأَلُكَ الْأَمْنَ يَوْمَ الْوَعِيدِ وَالْجَنَّةَ يَوْمَ الْخُلُودِ، مَعَ
الْمُقَرَّبِينَ الشُّهُودِ، وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ، وَالْمُؤَفِّينَ بِالْعَهْدِ،
إِنَّكَ رَحِيمٌ وَدُودٌ، أَنْتَ تَفْعَلُ مَا تَرِيدُ . سُبْحَانَ الَّذِي
تَعَطَّفُ بِالْعِزِّ وَقَالَ بِهِ، سُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ الْمَجْدُ
وَتَكْرَمُ بِهِ، سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَنْبَغِي التَّسْبِيحُ إِلَّا لَهُ،

سُبْحَانَ ذِي الْفَضْلِ وَالْتَّعَمُّ، سُبْحَانَ ذِي الْقُدْرَةِ وَالْكَرَمِ،
سُبْحَانَ الَّذِي أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ بِعِلْمِهِ.

اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي نُورًا فِي قَلْبِي، وَنُورًا فِي قَبْرِي، وَنُورًا
فِي سَمْعِي، وَنُورًا فِي بَصَرِي، وَنُورًا فِي شَعْرِي، وَنُورًا فِي
بَشَرِي، وَنُورًا فِي لَحْمِي، وَنُورًا فِي دَمِي، وَنُورًا فِي عِظَامِي،
وَنُورًا مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ، وَنُورًا مِنْ خَلْفِي، وَنُورًا عَنْ
يَمِينِي، وَنُورًا عَنْ شِمَالِي، وَنُورًا مِنْ فَوْقِي وَنُورًا مِنْ تَحْتِي.
اللَّهُمَّ زِدْنِي نُورًا، وَأَعْطِنِي نُورًا، وَاجْعَلْ لِي نُورًا.